

Martin Luther und Ignatius von Loyola.

Eine
vergleichende Charakteristik ihrer inneren Entwicklung

von

Lic. theol. Georg Christian Rietschel,

Oberpfarrer und Superintendenten,
zweitem Direktor des Königlichen Predigerseminars zu Wittenberg.

Wittenberg 1879.
Verlag von R. Herrosé.

Biogr. 682^{is} = (Luther M.)

Prietschel

Xerokopieren aus konservato-
rischen Gründen nicht erlaubt
Nur im Lesesaal benutzbar

12. 0. 11. 89

Bayerische Staatsbibliothek



<36647652800016

Martin Luther
und
Ignatius von Loyola.

Eine
vergleichende Charakteristik ihrer inneren Entwicklung

von

Lic. theol. Georg Christian Rietschel,

Oberpfarrer und Superintendenten,
zweitem Direktor des Königlichen Predigerseminars zu Wittenberg.

Wittenberg 1879.
Verlag von R. Herrosé.



Herrn Heinrich Eduard Schmieder,

Doktor der Theologie, Königlichem Consistorialrath, erstem Direktor und Ephorus am Königlichen
Predigerseminar zu Wittenberg, Ritter des Rothen Adlerordens II. Classe,

**am Tage der Feier seines sechzigjährigen Amtsjubiläums,
28. März 1879,**

in Hochachtung und Dankbarkeit zugeeignet.

Sechzig Jahre sind am heutigen Tage vergangen, seitdem Sie, hochwürdiger Herr Jubilar, zum geistlichen Amte geordnet, aus unserm Predigerseminar nach Rom gegangen sind, um im Mittelpunkte des Katholicismus als der erste evangelische Geistliche das Reich Gottes und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wie einst Paulus, zu predigen „unverboten.“

Vierzig Jahre waren mit dem Beginne dieses Jahres vergangen, seitdem Sie nach reichgesegneter Wirksamkeit in Rom wie in Schulpforta, zurückgekehrt sind an die Stätte, davon Sie ausgegangen waren, um von nun an als Lehrer und Leiter der Gemeinschaft vorzustehen, der Sie vom 31. October 1817 dem ersten Tage ihres Bestehens an als erstes Mitglied angehört hatten.

Gnadenjahre des treuen Gottes sind es, auf welche Sie an Ihrem sechzigjährigen Jubeltage in Demuth gebeugt, mit dem Jakobsgebete 1 Mose 32, 10 auf den Lippen zurückblicken.

Segensjahre sind es, auf die das Predigerseminar an diesem Tage zurückschauen darf, wenn wir der Ströme lebendigen Wassers gedenken, welche nach der Erfüllung des Verheissungswortes Christi auch von Ihrem Leibe geflossen sind und noch jetzt als ein Jungbrunnen erquickend fließen für alle, die mit und unter Ihnen arbeiten und die Erfüllung des Worts: Psalm 92, 14—16 sichtbarlich vor Augen haben.

An diesem Jubeltage bitte ich Sie, nachfolgende kleine

Schrift freundlich anzunehmen. Rom und Wittenberg, die erste und die letzte Stätte Ihres Wirkens — was im Laufe der Kirchengeschichte diese beiden Namen uns vergegenwärtigen, das gewinnt in den beiden Männern, Loyola und Luther, deren innerer Entwicklungsgang im Nachfolgenden dargestellt wird, einen typischen Ausdruck.

Nur der Wunsch, der im Kreise der Brüder laut wurde, diesen Ehrentag des Seminars nicht ohne ein sichtbares, aus der Mitte der derzeitigen Gemeinschaft hervorgehendes Zeichen vorübergehen zu lassen, hat mich bestimmen können, diese Blätter dem Druck zu übergeben.

Nehmen Sie dieselben hin

als einen sichtbaren Ausdruck der Hochachtung und Verehrung, welche die derzeitige Seminargemeinschaft ihrem hochwürdigen ersten Director darbringt,

als ein geringes Zeichen des innigsten Dankes, den ich selbst Ihnen schulde für den Segen, den ich in den wenigen Monaten unsres Zusammenlebens von Ihnen im reichsten Maasse empfangen durfte,

als ein Zeugniß des selbigen Geistes evangelischer Freiheit, die in Gottes Wort sich gebunden weiss, in welchem ich, der fast um ein halbes Jahrhundert Jüngere, an der Einen Stätte und zu dem Einen Ziele, Gott gebe es noch lange, neben Ihnen und unter Ihrem Vorbilde arbeiten darf.

Als am 18. Juli 1870 durch Pius IX. die Infallibilität des Papstes zum Dogma der römisch katholischen Kirche erhoben wurde, war diese That so wenig die willkürliche Ausgeburt einiger fortgeschrittener Papalisten, dass vielmehr sich darin der folgerichtige Abschluss einer Jahrhunderte langen Entwicklung vollzog. Es liesse sich wohl nachweisen, wie durch die Erhebung der Tradition zum christlichen Erkenntnissprincip neben, in Wahrheit aber über der Schrift sich mit unerbittlicher Consequenz durch die Jahrhunderte hindurch der Abfall der römisch katholischen Kirche von der evangelischen Wahrheit gestaltet hat, der in der Infallibilität des Papstes zwar in erschreckender Weise die ganze Fülle materieller Unwahrheit, die dieser Kirche innewohnt, offenbart, aber doch die nothwendige Krönung des ganzen Gebäudes vollendet. Fordert doch, sobald die „Tradition“ als Quelle der Wahrheit anerkannt wird, dieser an sich unbestimmte Begriff seine Ergänzung. Denn wenn derselbe an und für sich durchaus nicht das inhaltlich Fixirte, das „*traditum*“ selbst schon enthält, sondern zunächst nur den Akt der mündlichen Ueberlieferung, die Handlung des Ueberlieferens (*traditio*, *παράδοσις*) bezeichnet, so fordert er nothwendig zu seiner Erfüllung die Antwort auf die Frage: „Wer ist der die Wahrheit Ueberliefernde, wer ist der Träger der Tradition, der darum auch allein das Inhaltliche der Tradition, das *traditum* als Wahrheitsgehalt festzustellen vermag?“ Die Lehre von der Tradition fordert eben ihrem Begriffe nach menschliche Träger der Wahrheit.

Die Beantwortung dieser Frage zieht sich durch die Geschichte der christlichen Kirche hindurch. Galten im Anfange der alten Kirche naturgemäss die Apostel als Vermittler der echten Tradition (bei Clemens Alexandrinus finden wir als solche nur die drei Apostel Johannes, Petrus und Jakobus genannt,

von denen die übrigen Apostel die Wahrheit erhalten haben ¹⁾), so treten bei der weiteren Entfernung von der apostolischen Zeit die von den Aposteln unmittelbar gegründeten Muttergemeinden, in denen sich die ununterbrochene Nachfolge der Bischöfe nachweisen lässt, als Quellpunkte wahrer Lehre, und die einander succedirenden Bischöfe als Träger der Tradition hervor. (*Irenäus, Tertullian.* ²⁾)

Wenn dann zunächst ganz unabhängig von dieser Frage der Lehrautorität, besonders durch Cyprian, der Episkopat als Träger der Kircheneinheit für das äussere und innere Leben sich herausbildet, so wird bald (was Cyprian noch abgelehnt hat, der vielmehr die alleinige Autorität der Schrift gegenüber der Tradition mit einer Klarheit vertritt, wie keiner der übrigen Kirchenväter ³⁾), dieser selbe Episkopat als Ganzes auch der Träger der Kircheneinheit in der Lehre. In den ökumenischen Concilien als der Vereinigung des Episkopats findet diese Entwicklung ihren thatsächlichen und thatkräftigen Ausdruck. Die Geschichte der Concilien aber zeigt uns die immer klarer und durchdringender sich herausbildende Machtherrlichkeit des römischen Bischofsitzes unter allen den übrigen, und zwar je mehr und mehr auch in Beziehung auf die Fixirung der wahren Lehre, sie zeigt uns immer schärfer den Kampf, der zwischen Episkopat und Papat behufs Erlangung der Oberherrlichkeit entsteht, bis dieser Kampf kraft innerer Nothwendigkeit mit dem Sieg des weitaus überlegenen consequenteren Papats über den vielköpfigen Episkopat thatsächlich endet, und das vaticanische Concil nun auch die dogmatische Fixirung der zwar rechtlich bisher noch bestrittenen, thatsächlich aber immer schon geübten und gelehrten päpstlichen absoluten Machtfülle vollzieht. Der bekannte Ausspruch Pius IX.: „Ich bin die Tradition“ ⁴⁾, mit dem er den Cardinal Guidi zurechtwies, der in seiner Concilrede seine Bedenken wider die päpstliche Infallibilität mit Berufung auf die Tradition begründet hatte, ist mehr als ein gelegentliches Bonmot, durch welches etwa nur die Prätensionen des Papats gezeichnet würden. Vielmehr ist er, in eine kurze prägnante Formel gebracht, die Consequenz des römisch katholischen Traditionsbegriffs, in dem allerdings der tiefe Abfall vom Evangelium, das antichristliche Wider-

spiel des Wortes Christi „Ich bin die Wahrheit“, zu seiner vollkommenen Offenbarung gelangt.*)"

Diese Erhebung der Tradition zur Erkenntnisquelle der Wahrheit neben der Schrift ist aber nicht etwa nur ein einzelner innerhalb der römisch katholischen Lehre sich entwickelnder Lehrrirrhum, der aus dem Ganzen heraus genommen werden könnte, und mit dessen Zurechtstellung etwa die tiefsten Schäden der katholischen Kirche gehoben würden. Vielmehr steht grade diese Bedeutung der Tradition ganz wesentlich im Zusammenhange mit der römisch katholischen Gesamttanschauung des Christenthums als eines neuen Gesetzes, indem hier das Christenthum seinem Wesen nach nicht zuerst als ein neues Verhältniss erfasst wird, das von Gott durch Christum begründet ist und durch den heiligen Geist uns zugeeignet wird, sondern das vielmehr als eine Forderung an uns herantritt, der wir nachzukommen haben, als eine Summe neuer Vorschriften, die

*) Als ein frappantes Zeugniß, wie in der Unfehlbarkeit des Papstes schon längst die letzte höchste Vollendung der päpstlichen Machtfülle gesehen worden ist, und wie sie nicht nur ein Lieblingsdogma des Jesuitenordens allein, sondern jedweden consequenten Mitgliedes der römisch katholischen Kirche gewesen ist, erscheint das Ende des 17. Jahrhunderts erschienene umfassende Sammelwerk des Dominikaners und spanischen Inquisitors *Rocaberti: Bibliotheca maxima pontificia*. Das Werk soll ausgesprochener Massen alle diejenigen Schriften in sich vereinigen, welche den päpstlichen Stuhl verherrlichen. Unter diesem Gesichtspunkte ist es bezeichnend, dass sämtlichen 21 Bänden als Titelbild eine bildliche Darstellung der päpstlichen Unfehlbarkeit vorausgeht: In der Mitte sitzt der Papst auf der cathedra, über ihm schwebt die heilige Dreieinigkeit. Aus dem Munde des Vaters und des Sohnes geht je eine Hälfte des classischen Unfehlbarkeitsspruches der katholischen Kirche Lucas 22, 32 hervor: „Ich habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre, und wenn du dermaleinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder.“ Der heilige Geist als Taube leitet gleichsam dieses vom Vater und Sohn gesprochene Wort auf den Papst über, indem er eine strahlende Beleuchtung über denselben ergiesst. Die Wirkung dieser Erleuchtung zeigt uns aber das Bild dadurch, dass von dem Herzen des Papstes zwei Strahlen nach rechts und links ausgehen, deren einer als helles Licht die Kirche, die als Frauengestalt mit dem Kreuze daneben steht und die Blicke auf den Papst richtet, erleuchtet, während der zweite Strahl als ein Blitz die Häresie, die in der Gestalt einer Furie mit Schlangenhaaren und von Schlangen umwunden erscheint, zu Boden streckt

wir zu erfüllen, als eine Glaubenslehre, der wir uns zu unterwerfen haben. Das Christenthum nimmt demnach nach katholischer Auffassung nicht qualitativ, sondern nur quantitativ eine höhere Stufe über dem Judenthume ein, es ist ein „neues Gesetz“ (*nova lex*), wie schon Tertullian und Irenäus mit Vorliebe das Christenthum nannten.⁵⁾

Daraus ergibt sich, dass der Katholicismus als die höchste, alle andern umfassende und in sich begreifende Tugend, die Tugend des Gehorsams kennt.

Aber fassen wir diesen Begriff des Gehorsams recht im Sinne der katholischen Kirche. Nicht versteht sie darunter den Gehorsam, der aus der Liebe zu dem geboren, der uns zuerst geliebet und sein Leben für uns gelassen hat, Herz und Leben unbeschränkt in freier williger Liebe zum Opfer darbringt. Im Gegentheil, solches Thun hat durchaus keinen wahren Werth, weil es kein Verdienst Gotte gegenüber in sich birgt, und darauf muss es ja nach der gesamten gesetzlichen Auffassung des Christenthums dem Katholicismus vor allem ankommen. Grade in demselben Maasse, als die eigene persönliche Ueberzeugung zum Opfer dargebracht wird, steigt das Verdienst des Gehorsams. Der Katholicismus ist „die Religion des blinden Gehorsams“, wie ihn Martensen⁶⁾ nennt, und er fügt treffend hinzu: „Das Wesen des Glaubens wird nämlich hier wesentlich verstanden als Gehorsam gegen die Kirche. Wie das Evangelium selbst, die seligmachende Wahrheit, erst dadurch des Glaubens und der Annahme werth erachtet wird, dass die unfehlbare Kirche und der unfehlbare Papst ihr Siegel ihm aufdrücken: so bekommt alle christliche Religiosität, Glaube, Hoffnung, Liebe, Demuth, Selbstverleugnung, jede christliche Tugend, erst dadurch ihren Werth, dass sie gestempelt sind mit dem Gehorsam gegen die Kirche; ohne diesen Stempel gelten sie nicht. Was Paulus zum Preise der Liebe sagt, dass, wenn er selbst auch alle andern Gnadengaben besässe, aber die Liebe nicht, er alsdann Nichts sein würde, dasselbe sagen die Papisten von dem Gehorsam gegen den Papst. Dass ich an die geoffenbarte himmlische Wahrheit glaube, weil sie das innerste Bedürfniss meines Herzens befriedigt, weil sie die dringendsten Fragen meines Geistes beantwortet, ist

auf diesem Standpunkte völlig werthlos, ja höchst bedenklich und schädlich, wenn mein Glaube nicht von dem Gehorsam gegen den Papst, als tiefsten Momente des Tugendlebens, durchdrungen und beseelt ist.“ In prägnanter Weise hat dies auch der Convertit Beckedorff in seiner Schrift: „An gottesfürchtige protestantische Christen“ (1840) mit den Worten ausgedrückt: „Wenn Jemand auch alle Lehren der Kirche als wahr annähme, wenn er sich zu diesen Lehren bekennte, aber alles dieses nicht aus unbedingtem Gehorsam gegen die Kirche thäte, sondern weil er auf andere Weise, durch Nachdenken und Forschen sich überzeugt zu haben meinte, dass jene Lehren wahr und weise seien, so würde er kein wahrer Katholik sein.“

Diesem blinden von Seiten des Menschen geleisteten Gehorsam entspricht nun die von Seiten der Kirche unbedingt übernommene und gewährte Garantie⁷⁾, eine Garantie sowohl für die Wahrheit des von ihr Gelehrten, als auch für das persönliche Heil dessen, der den Glaubensgehorsam leistet. Dem Wesen solchen blinden Gehorsams muss solche Garantie, solch äusserlich gewährleistete Sicherheit der Wahrheit und des eigenen Heils nothwendig entsprechen. Denn ausgesprochener Maassen ist durch solchen blinden Gehorsam die Selbstbezeugung der Wahrheit als Wahrheit vollständig ausgeschlossen, weil sie eben das Verdienst des Gehorsams beeinträchtigen, ja zerstören würde. Es fehlt vollständig das innere persönliche Verhältniss zu dem Objekt des Glaubens, es fehlt überhaupt die Möglichkeit, dass innerlich der Katholik, unabhängig von äusseren Autoritäten, der Wahrheit und seines Heils gewiss werde und dadurch für seinen Glauben die Verantwortung trägt. Dafür tritt vielmehr allein die Autorität der Kirche, resp. des Papstes ein, welcher die Garantie im vollsten Umfange übernimmt für den Inhalt des Glaubens. Für die Leistung des Gehorsams und in dem Maasse als diese Leistung vollzogen wird übernimmt die Kirche als Gegenleistung die Sicherung des Heils dessen, der den Glaubensgehorsam leistet, so dass der Betreffende jedes Risiko's seinerseits fortan überhoben ist. Darum ist sie recht eigentlich die „allein selig machende Kirche“.

Zwar das unvertilgbare innere Recht der freien menschlichen

Persönlichkeit lässt sich nicht absolut brechen, so dass das Subjekt ein für allemal auf alle eigne Vergewisserung, auf alle unmittelbare Beziehung zu den himmlischen Dingen Verzicht leistete. Die Persönlichkeit des Menschen würde eben damit sich selbst vernichten. Darum macht nun aber auch dieses unter einen blinden Gehorsam herabgedrückte Recht der freien Persönlichkeit sich geltend in einem extravaganten Subjektivismus innerhalb der katholischen Kirche, der in der sogenannten katholischen Mystik (wohl zu unterscheiden von der reinen Form der Mystik des 14. Jahrhunderts, die vielmehr evangelische Art hat), in den unzähligen Visionen, himmlischen Erscheinungen, Wundern, Heilungen, Inspirationen und dergleichen einen weiten Spielraum für sich in Anspruch nimmt und darin die Befriedigung nach einer persönlichen Vergewisserung der Wahrheit und des Heils sucht. Dieser Subjektivismus steht zwar durchaus eigentlich im Widerspruch zu dem Autoritäts- und Garantieprincipe der römisch-katholischen Kirche, wird aber eben gerade aus demselben heraus geboren, wie jedes Extrem nothwendigerweise sein gegenheiliges Extrem im Gefolge hat. Darum wird aber auch dieser stets den Katholicismus begleitende schwärmerische Subjektivismus, wie er in den letzten Zeiten durch die Vorgänge in Lourdes, Marpingen, Dietrichswalde u. A. eine besondere Illustration bekommen hat, so wenig von der katholischen Kirche verleugnet, dass sie vielmehr diese Erscheinungen in ihren Dienst stellt und, indem sie sich vorbehält kraft ihrer Autorität ihnen den Stempel der Echtheit aufzudrücken, sie zu einem Mittel wählt, ihre äussere Autorität nur um so fester im Volke zu stützen und den Gehorsam ihrer Glieder um so unbedingter sich zu sichern.

Wenn wir so die Unfehlbarkeit des Papstes als die Consequenz der Erhebung der Tradition neben der heiligen Schrift als Quelle der Wahrheit, und wiederum die Lehre von der Tradition als eine Folge der gesammten gesetzlichen Auffassung des Christenthums, die den Glauben nur als Gehorsam gegenüber der Glaubenslehre der Kirche kennt, erkannt haben, so müssen wir nochmals tiefer in die Principien eindringen, um wiederum die Ursache dieser gesetzlichen Auffassung des Christenthums zu

finden in dem Abfall der katholischen Kirche von der Centralposition des Evangeliums, von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben an Jesum Christum allein. Die Thatsache dieses Abfalls von diesem Kern und Stern der evangelischen Verkündigung, diesem „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“ vollzieht sich schon unmittelbar in der nachapostolischen Zeit. Es giebt keine Schrift der nachapostolischen Zeit, die mit der Klarheit und Reinheit der neutestamentlichen Schriften diese Lehre verkündet und die nicht darum sofort das Christenthum zu einem neuen Gesetze wandelte⁸⁾. Eine Erklärung dieser räthselhaften Thatsache ist nicht völlig zu leisten, weil eben die Irrlehre, wie alles, was aus der Sünde entspringt, im letzten Grunde etwas irrationales und darum unerklärbares ist und niemals aus den vorhandenen geschichtlichen Factoren allein, die zwar zur Ausbildung mitwirken, aber den Grundirrthum selbst nicht bedingen, begriffen werden kann. Aber die Thatsache selbst erhellt deutlich, wenn wir die schriftlichen Denkmäler des nachapostolischen Zeitalters betrachten, dass das Bewusstsein von Christo, als dem alleinigen Versöhner Gottes mit der Menschheit, diese Heilsthatsache, die den Mittelpunkt des Evangeliums bildet und die im rechtfertigenden Glauben dem Einzelnen aus Gnaden persönlich zugeeignet wird, in dem Bewusstsein der Christen je mehr und mehr zurücktrat. Zwar wurde diese Lehre von der Erlösung durch Christum nicht geleugnet, aber weit entfernt als das Centrale des Evangeliums anerkannt zu werden, sinkt sie zu einem Lehrpunkte unter anderen Lehren der *regula fidei* herab; und anstatt in ihr die absolute Voraussetzung und den Quellpunkt einer von oben sich vollziehenden Neugeburt (Joh. 3.) zu erkennen, wird sie nur zu einem geoffenbarten Lehrstück herabgedrückt, dem sich zu unterwerfen eine Pflicht des Gehorsams ist.

Darum ist aber auch in fundamentalem Gegensatze zu der katholischen Kirche die Rechtfertigung aus dem Glauben allein das Lebensprincip der evangelischen Kirche. Sie ist hier, wie Martensen in seiner Ethik⁹⁾ treffend sagt, „nicht ein einzelner Grundsatz, sondern in des Wortes eminentester Bedeutung ein Princip, ein lebendiges Erstes,

welches eine ganze Welt von Consequenzen in sich trägt. In diesem Materialprincipe liegt darum auch die evangelische Ueberwindung der falschen Positionen des Katholicismus, der von uns genannten Tradition, des blinden Gehorsams und der nur äusserlich garantirten Sicherheit der Wahrheit, wie des Heils. Weisen wir dies näher nach.

Darin stimmen ja zunächst beide Kirchen überein, dass sie die heilige Schrift alten und neuen Testaments als die göttliche Offenbarungsurkunde als Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens anerkennen. Wenn aber die katholische Kirche entsprechend ihrer gesetzlichen Auffassung des Christenthums die Tradition als die den Inhalt der Schrift authentisch interpretirende Autorität ihr zur Seite, in Wahrheit aber natürlich deshalb über die Schrift stellt, verwirft die evangelische Kirche rückhaltslos jedwede Tradition, soweit sie als Erkenntnissprincip der Wahrheit sich über oder auch nur neben die Schrift stellt, und sieht in dem Worte Gottes die alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens. Das berechtigte Bedürfniss der authentischen Interpretation der Schrift, des rechten Verständnisses des Wortes Gottes, das vielgedeutet und viel missdeutet werden kann, sieht die evangelische Kirche im vollsten Umfange befriedigt eben in der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, die als ein persönliches Eigenthum der Gesamtkirche, wie des einzelnen wiedergeborenen Christen der alleinige Schlüssel ist, welcher das innere Heiligthum der Schrift erschliesst, die Leuchte ist, die die Dunkelheit des geschriebenen Wortes erhellt. Darum sagt auch die Apologie¹⁰⁾: „dass in diesem Artikel ganz viel gelegen ist, welcher auch zu klarem richtigen Verstande der ganzen heiligen Schrift fürnehmlich dient und zu dem unaussprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntniss Christi allein den Weg weiset, auch in die ganze Bibel die Thür allein aufthut;“ und die schmalkaldischen Artikel¹¹⁾ verkünden: „Von diesem Artikel kann man nicht weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde, oder was nicht bleiben will. Denn es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir können selig werden. Und durch seine Wunden sind wir geheilet.“ Und zu dieser positiven Betonung der Bedeutung der Rechtfertigung aus

dem Glauben fügen sie noch ihre negative Bedeutung hinzu: „auf diesem Artikel steht alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt leben und lehren. Darum müssen wir des gar gewiss sein und nicht zweifeln, sonst ist es alles verloren, und behält Papst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht.“

Wenn in diesen letzten Worten die Ueberwindung des Traditionsprinzips, das in der Unfehlbarkeit des Papstes gipfelt, durch das Materialprincip der Rechtfertigung aus dem Glauben statuirt wird, so liegt zugleich darin die Ueberwindung des blinden Gehorsams, und im Gegensatz hierzu die Gewinnung der freien christlichen Persönlichkeit. Durch die Thatsache der Rechtfertigung aus dem Glauben ist die in der heiligen Schrift geoffenbarte, in dem geschriebenen Wort niedergelegte Wahrheit zum persönlichen Eigenthum des Christen geworden. Es hat darum der Wesensinhalt der Schrift eine relative Selbstständigkeit in dem Herzen des Gläubigen als persönliches Leben gewonnen; das Herz des Gläubigen schliesst sich aber wieder in williger freier Ueberzeugung mit dem Inhalte der Schrift, der es sich vorher als äussere Autorität untergeordnet hatte, zusammen. Was den Jüngern, so lange sie mit dem Herrn hienieden wandelten, dieser persönlich mit ihnen verkehrende Heiland und sein Wort war, das ist für uns Christen die heilige Schrift. In diesem Sinne sagt Ignatius in seinem Briefe an die Philadelphier¹²⁾ in sinniger Weise, „dass er zu dem Evangelium wie zu dem Fleische Jesu fliehe“, d. h. als zu dem im Fleische auf Erden wandelnden Christus. Wie aber erst mit dem Empfangen des Pfingtgeistes, mit der Einwohnung Christi in den Herzen der Jünger diesen das volle Verständniss der Worte Christi aufging und sie nun nicht mehr allein durch das Medium des äusseren geredeten Worts, das ihnen dunkel blieb, sondern durch das Zeugniss des heiligen Geistes, der ihr Geist geworden war, die Wahrheit verstanden, so ist auch das durch die Rechtfertigung aus dem Glauben gegebene Zeugniss des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen der Schlüssel der Schrift, das, was uns in alle Wahrheit leitet, das, wodurch die Wahrheit sich selbst als Wahrheit bezeugt.

Das Entwickelte darf allerdings nicht so missverstanden werden, dass, wie die katholische Kirche die freie persönliche Ueberzeugung für werthlos, weil verdienstlos erachtet hat, so die evangelische Kirche etwa den Werth des Gehorsams gegenüber der Autorität für nichts geachtet hätte, und dem Autoritätsglauben die Berechtigung völlig abspräche. Im Gegentheil geht eben der Weg des Evangeliums stets durch das Gesetz hindurch, und wie die Jünger nur durch die Unterwerfung unter das vom Herrn gesprochene, wenn auch von ihnen nicht verstandene Wort zur Freiheit der Kinder Gottes hindurchdrangen, so sollen auch wir das Wort der Wahrheit, das die Kirche uns verkündet, im Gehorsam annehmen und uns unter dasselbe beugen. Aber dieser gesetzliche Standpunkt soll eben nur ein zu überwindender sein; er hat nur pädagogische Bedeutung, bis an Stelle des äusseren Gehorsams die freie freudige Aneignung der Wahrheit sich vollzieht, bis das Herz innerlich mit dem Objekt des Glaubens aus freier williger Ueberzeugung sich zusammenschliesst, bis man endlich der Wahrheit nicht um irgend welcher wenn auch noch so hohen Autorität willen, sondern einzig und allein um ihrer selbst willen sich unterwirft, durch welche man sich innerlich frei, aber grade darum im Worte Gottes als dem Worte der Wahrheit um so mehr gebunden weiss.

Dadurch aber ergibt sich ganz von selbst auch die Ueberwindung der kirchlichen Garantie ebenfalls durch die Rechtfertigung aus dem Glauben. Es vollzieht sich darin die Umwandlung einer bloß äusserlich dargebotenen Sicherheit in die innerlich angeeignete Glaubensgewissheit,¹³⁾ denn, wie Dorner¹⁴⁾ treffend sagt, „in der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben an Christus liegt beides, dass die christliche Gnade und Wahrheit Eigenthum des Menschen, dieser selbst aber der Gnade und Wahrheit göttlich gewiss worden sei, beides im heiligen Geist.“ Hier liegt die Selbstgenugsamkeit des Glaubens, der keiner Stützen, keiner Garantie mehr bedarf, hier ist gegeben „der Punkt, wo das Fragen nach der Wahrheit und das Suchen nach der Gewissheit von der Wahrheit aufhört, denn mit der Präsenz der Wahrheit im Geiste ist auch das Erkennen der Wahrheit als Wahrheit und die Gewissheit von ihr unmittelbar verknüpft,

der Glaube aber ist die Vermählung des Geistes in seiner concentrirten Totalität mit der christlichen Wahrheit, mit Christo im heiligen Geiste.“¹⁵⁾ In dieser inneren Gebundenheit liegt zugleich die wahre evangelische Freiheit, nicht ein falscher Subjektivismus, wie wir ihn in der katholischen Kirche aufwuchern sehen, sondern der vollkommene Zusammenschluss des Subjekts mit dem Objekt des Glaubens, der nicht zur Unterdrückung, sondern zur vollen Wiedergewinnung der freien christlichen Persönlichkeit führt.

So stehen Katholicismus und Protestantismus ihren innersten Principien nach in diametralem einander ausschliessendem Gegensatze zu einander. Eine Verständigung, eine Vereinigung ist, ohne dass der eine oder der andere sich aufgibt, nicht möglich.

Zwar was nach dem bisher Entwickelten in consequenter Ausprägung sich darstellt, deckt sich nicht völlig mit dem vielgestaltigen wirklichen Leben, wie dasselbe sowohl in der wechselnden geschichtlichen Gestaltung der Kirche zu den verschiedenen Zeiten, als auch in den einzelnen Christen innerhalb beider Kirchen in die Erscheinung tritt, wobei nur in den seltensten Fällen die Principien zur vollbewussten klaren Ausgestaltung gelangen. Wir müssen auf der einen Seite sagen, dass sehr viele aufrichtig fromme Katholiken besser sind als das Princip ihrer Kirche, weil das Bewusstsein eigener persönlicher Verantwortlichkeit für den Glauben, den sie bekennen, noch in ihnen lebt und sich nicht unterdrücken lässt, und weil bei aller gläubigen Unterwerfung unter die Autorität der Kirche ihnen doch der Werth freiwilliger persönlicher Ueberzeugung vor einem blinden Gehorsam ohne Ueberzeugung im Bewusstsein bleibt. Ebenso werden wir sagen müssen, dass, zumal in unsrer Zeit, weitaus die meisten Glieder der evangelischen Kirche in ihrem Glaubensleben weit hinter dem Principe ihrer Kirche zurückbleiben, ja leider von der Herrlichkeit desselben keine Ahnung haben. Sowohl in der als Erbschaft des Rationalismus unserm Volke gebliebenen pelagianischen Denk- und Lebensweise, wie in der Auffassung des Christenthums als einer blossen übernatürlich geoffenbarten Lehre, wobei

der rechtfertigende Glaube, wenn anders er als das alleinige Mittel der Seligkeit betont wird, zu einer Leistung herabsinkt, um derentwillen ihm die Seligkeit zu Theil wird, wie endlich in allen den Nüancen, die zwischen diesen Extremen eines seichten Rationalismus, wie einer todten Orthodoxie liegen, offenbart sich innerhalb der evangelischen Kirche die Verleugnung des evangelischen Principis.

Dennoch hat es grade ein ganz besonderes Interesse, den Unterschied beider Kirchen nicht bloß theoretisch und theologisch zu entwickeln, sondern ihr wahres Wesen in der concreten Ausgestaltung und Darlegung ihrer Principien zu erfassen, wie sie in den einzelnen Persönlichkeiten zur Erscheinung kommen. Darin liegt auch der Werth der Gegenüberstellung der beiden Männer **Martin Luther** und **Ignatius von Loyola** nach ihrem inneren Entwicklungsgange, dadurch der eine zum Reformator, der andere zum Gründer des Jesuitenordens wurde. Luthers innere Entwicklung zum wiedergeborenen Christen ist die persönliche Ausgestaltung des evangelischen Principis; und wenn er zum Reformator sich nicht gemacht hat, sondern kraft innerer Nothwendigkeit dazu geworden ist und sein reformatorisches Wirken nur die Energie seiner christlichen Persönlichkeit gewesen ist, so hat der Entwicklungsgang Luthers eine weit über den einzelnen Mann hinausragende Bedeutung für das Verständniss der evangelischen Kirche selbst. Ignatius von Loyola aber ist auch mehr, als der wunderliche Heilige, als der phantastische Ritter des Papstthums. In ihm und in der Folge im Jesuitenorden kommen die katholischen Principien zur vollen klaren Ausprägung. Abgesehen von dem psychologischen Interesse, welches solche Vergleichung zweier hervorragender gegensätzlicher Zeitgenossen in sich birgt, nehmen, wenn auch selbstverständlich in individueller aber darum um so interessanterer Gestaltung, in diesen beiden ihre Zeitgenossen an Haupteslänge überragenden Persönlichkeiten Protestantismus und Katholicismus, Fleisch und Blut an. Als ganze Männer, die keinerlei Halbheit, keinen Compromiss kennen und unentwegt allen äusseren bestimmenden Einflüssen die Stirn bieten, ziehen sie mit voller Klarheit die letzten Consequenzen ihrer Geistesrichtung.

Ehe wir an die Lösung dieser Aufgabe gehen, sei nur noch kurz der Nachweis über den Werth der Quellen gegeben, die bei der folgenden Darstellung des den Ignatius betreffenden Theils benützt worden sind.

Es konnten dabei überhaupt nur vier Biographien des Ignatius in Betracht kommen, welche wiederum einen verschiedenen Werth haben.

An erster Stelle steht die Biographie des Ignatius von Loyola von Ludovicus Consalvus ursprünglich in spanischer Sprache geschrieben, sodann ins lateinische übersetzt.¹⁶⁾ Sie ist ganz besonders wichtig, weil sie gerade am speciellsten den inneren Entwicklungsgang uns gibt und weil sie die Niederschrift der Mittheilungen ist, die der Verfasser aus des Ignatius Munde selbst im Jahre 1553 vernommen und unmittelbar darauf mit gewissenhaftester Wiedergabe der authentischen Worte niedergeschrieben hat.¹⁷⁾

An zweiter Stelle ist Ribadeneira¹⁸⁾ zu erwähnen, der zwar das Werk des Consalvus benutzt hat, aber als Zeitgenosse aus dem nahen Verkehr, in dem er mit Ignatius selbst gestanden hat, manches Charakteristische selbstständig als aus dem Munde des Ignatius herrührend berichtet.

An dritter und vierter Stelle erst sind Orlandinus¹⁹⁾ und Maffei²⁰⁾ zu nennen. Beide von einander zwar unabhängig, schöpfen sie, wie Ranke²¹⁾ nachweist, aus einer gemeinsamen Quelle, nämlich aus den Aufzeichnungen des Polancus, der als Sekretair des Ignatius ebenfalls das Leben des Meisters nach dessen eigenen Mittheilungen niederschrieb und dessen Manuscript, welches nicht gedruckt worden zu sein scheint, beiden oben genannten Männern vorgelegen hat.

Alle übrigen Biographien fussen, soweit sie überhaupt glaubwürdig sind, auf diesen genannten Schriften. Wesentlich in Betracht aber kommen noch des Ignatius beide Schriften, seine Geistlichen Uebungen (*Exercitia spiritualia*²²⁾) und sein Brief über die Tugend des Gehorsams (*de virtute obedientiae*²³⁾), jene zur richtigen Beurtheilung des in der Entwicklung begriffenen, dieser als die Frucht des zum inneren Abschluss gekommenen Ignatius von grösster Wichtigkeit.

Die wenn auch kurze so doch mit vollendeter Meisterschaft geschriebene Charakterzeichnung des Ignatius, wie sie uns Leopold von Ranke in seiner Geschichte der Päpste²⁴⁾ gegeben hat, durfte selbstverständlich nicht unverwerthet bleiben.

Werfen wir nun, unserer Aufgabe selbst näher tretend, zuerst einen Blick auf den Naturboden, aus dem beide Persönlichkeiten erwachsen sind und die Einflüsse die sie dort empfangen haben, um sodann nach einander zuerst die Besonderheit ihrer beiderseitigen Weltentsagung, sodann ihr inneres Werden und Wachsen hier zum Reformator dort zum Gründer des Jesuitenordens zu verfolgen, um endlich die charakteristische Ausprägung beider innerlich zum Abschluss gelangter Persönlichkeiten einander gegenüber zu stellen.

Wenn wir zuerst den Naturboden nannten, aus dem beide erwachsen sind, so legen wir kein Gewicht auf die Verschiedenheit ihrer individuellen Anlagen und natürlichen Seelenkräfte, die ihnen Gott im reichen Maasse mitgegeben hatte. Am wenigsten möchten wir von einer besonderen natürlichen Beanlagung sprechen, aus der sich die gegensätzliche religiöse Entwicklung beider Männer prognosticiren liesse. Wenn bei dem Ignatius die reiche Phantasie und die gewaltige Willenskraft die beiden Faktoren sind, die die künftige Entwicklung hauptsächlich gestalten, so finden wir grade auch bei Luther diese beiden Seelenkräfte im hohen Maasse ausgebildet. Wenn wir bei Ignatius die feurige südländische dem Romanismus entsprechende Agilität des Geistes bewundern, so ist es bei Luther diesem Repräsentanten des deutschen Volkes, das dem deutschen Volkscharakter eigenthümliche und darum in keine andre Sprache übersetzbare „Gemüth“, das uns ihm so verwandt fühlen lässt. Indessen, wie jenen nicht seine Naturanlage zum Jesuiten, so hat unsern Luther nicht sein Gemüth zum Reformator gemacht. Gottes Geist ist durch keine Naturanlage gebunden, aber auch keine Naturanlage ist vor anderen für seine Wirksamkeit befähigt. Es ist grundverkehrt, wenn man, wie von künstlerischen

oder wissenschaftlichen Genies, so auch von „religiösen Genies“ spricht. Ueberall will Gottes Geist vielmehr den alten Menschen vernichten, damit um den Kern einer neuen aus Gott geborenen Persönlichkeit alle natürlichen Gaben und Kräfte harmonisch sich gestalten und erst so zu ihrer gottgewollten wahrhaften Erfüllung und geheiligten Wirksamkeit gelangen. Auch eines Loyola Natur hätte, wenn sie sich von Gottes Wort und Geist hätte führen lassen, Grosses im Dienste des Evangeliums geleistet. und dagegen Luthers Natur, wenn sie ungebrochen und ungeheiligt geblieben wäre, hätte sich fruchtlos und widerspruchsvoll in sich verzehrt.

Von grösserer Bedeutung, als die natürliche individuelle Beanlagung beider bei der Gegenüberstellung zu betonen, erscheint es dagegen, den Naturboden, dem sie entsprossen, die Umgebung, in der sie aufgewachsen, die Eindrücke, die sie von frühster Jugend an empfangen haben zu vergleichen, wodurch bei beiden schon frühe eine verschiedene Lebensauffassung und Lebensrichtung entstanden ist.

Zwar auch hier haben manche zu viel Gewicht darauf legen wollen, dass Luther gerade aus dem Bauernstande entsprossen sei. Man darf nicht gerade den Bauernstand als den alleinigen Träger wahren deutschen Volksthum in damaliger Zeit zu dem Ritterstande und den städtischen Patriciergeschlechtern jener Zeit in Gegensatz stellen. Es hat mit vollem Rechte Kögel²⁵⁾ im Gegensatz zu einer neuerdings beliebten Hervorhebung des heutigen Bürgerthums, in dem im Gegensatz zu Adel und Landvolk „der Schwerpunkt unseres nationalen Lebens“ liegen soll, auf die Reformation hingewiesen, in der durch alle Stände hindurch das einheitliche Geistesleben unseres Volks einen typischen Ausdruck gefunden hat. So offenbar aber auch der damalige Adel wie der höhere Bürgerstand edle Kräfte in sich barg, die dann, als der Weckruf erklang, auch freudig in die Arbeit der Reformation eintraten, so hat doch soweit gewiss Kahnis²⁶⁾ Recht, wenn er es hervorhebt, dass diese beiden Stände in zu guten Verhältnissen lebten und in besonderem Maasse von den Standes- und Bildungsverhältnissen der Zeit beeinflusst gewesen sind. Wir müssen es wohl als in der göttlichen Erziehung

liegend betrachten, wenn er unsern Luther aus dem gedrücktesten Stande damaliger Zeit grade erwachsen liess.

Indessen charakteristischer, als der Stand im allgemeinen ist das besondere Geschlecht innerhalb des Bauernstandes, dem Luther angehörte. Grade die Familie der „Luther“ hat mit merkwürdiger Lebenskraft und Stabilität als festes zähes im Volksboden des kernhaften thüringer Stammes tief eingewurzeltes Geschlecht in Möhra und Umgegend von alten Zeiten her bestanden. Seine Verwandtschaft, bemerkt Luther selbst, „nehme beinahe die Gegend ein,“ ²⁷⁾ und bis auf unsere Tage haben sich die „Luther“ dort erhalten. Eine durch und durch im Volksleben wurzelnde Persönlichkeit war Luther, der von früh an mit den innersten Bedürfnissen des Volkes vertraut ward, da keinerlei Annehmlichkeiten des Lebens, keinerlei Bildungsinteressen über den inneren und äusseren Druck des Lebens täuschend hinweghalfen.

Armuth und den Ernst des Lebens hat Luther von früh an kennen gelernt. Der Vater war ein armer „Häuer“ (Bergmann), bis er später nach Mansfeld übersiedelnd in bessere Verhältnisse kam. Die Arbeit und die Noth hatten die Eltern herb gemacht. Die ernste sittliche Charakterfestigkeit des Vaters, die sich mit dem ausgeprägtesten Rechtssinn paarte, wurde dadurch zur Härte. Bei allem Wohlwollen gegen ihre Kinder konnten die Eltern, wie Luther ²⁸⁾ später sagt die *ingenia*, d. h. die Individualitäten zu wenig in Rechnung bringen, wodurch der Gerechtigkeitssinn, der wohl die Ruthe gebrauchte, aber „des daneben zu legenden Apfels“ vergass in sein Gegentheil, in Ungerechtigkeit umschlug und den Knaben dadurch verschüchterte. Härte und Strenge im Uebermaass beherrschte auch das Schulleben. Fehlte es so den Eltern gegenüber oft zu sehr an dem kindlichen Vertrauen, an dessen Stelle mehr die Furcht trat, so war auch, wie die gesammte Lebensanschauung, so auch das religiöse Leben des Hauses zwar ein sehr reges und aufrichtiges, aber doch ein durchaus gesetzliches, das den Charakter der düstern Strenge trug. Von Jugend auf konnte sich Luther Gott und Christum nur als einen strengen Richter vorstellen.

Wie ganz anders dagegen das Jugendleben des acht Jahre

jüngeren Don Iñigo Lopez de Recalde, des achten und jüngsten Sohnes aus dem Hause Loyola! Ein Sprössling eines der ersten Geschlechter, das den vornehmsten Rang und die höchsten Vorrechte nur noch mit einem Geschlechte innerhalb der Provinz Guipuzcoa theilte, wuchs er ohne strenge Zucht in einem opulenten Hause, in dem ihm die Erfüllung all seiner Neigungen gewährt werden konnte, auf und lernte so das Leben nur von seiner angenehmen, aber allerdings auch verführerischen Seite kennen²⁹). Von früh an ward der Knabe von jeder Berührung mit dem Leben, Streben und Leiden des Volkes ferngehalten und seinem vornehmen Stande gemäss bald als Ehrenpage an den Hof des Königs Ferdinand des Katholischen gesendet, wo sein nach hohen Ehren strebender Sinn neue Nahrung fand. Der Geist spanischer Ritterlichkeit erfüllte sein Denken und Sinnen. In glänzendem Waffenschmucke auf feurigem Rosse durch elegante Entfaltung aller Leibeskräfte das Lob der Damen zu erwerben, erschien ihm als ein edles Ziel. Dennoch galt sein Streben nicht blos dem Spiele des Turniers. Vielmehr im Dienste der Liebe wirkliche Proben der Tapferkeit zu vollbringen, weithin glänzende Thaten zu thun, die ihm unsterblichen Ruhm und seinem Hause Glanz verleihen könnten, galt ihm als das höchste, um desswillen ihm nichts zu schwer erschien. Dieses Streben erhielt und bewahrte um so mehr das Gepräge echten Adels, als er von früh an durchaus frei von niedriger Gewinnsucht blieb und stets verächtlich alle Gelegenheit von sich wies, wo die Kameraden durch Beutemachen den Sieg auszunutzen verstanden. Er hielt dies als eines Adligen unwürdig³⁰). Er weihte sich nach Rittersitte dem Dienste einer Dame, von der er, bezeichnend für seinen nach hohen Zielen strebenden Sinn, sagt: „Sie war keine Gräfin und keine Herzogin, sondern noch höheren Standes als irgend eine derselben³¹).“ Dennoch war dies alles doch nicht rein weltliche profane Ritterschaft. Ranke³²) weist darauf hin, dass unter allen Ritterschaften der Welt allein die spanische damals noch etwas von ihrem geistlichen Elemente sich erhalten habe. Die Kriege mit den Mauren, die auf der Halbinsel kaum geendet in Afrika noch fortgesetzt wurden, die Nachbarschaft der zurückgebliebenen und unterjochten Morisken selbst,

mit denen man stets in glaubensfeindlicher Berührung blieb, die abenteuerlichen Züge gegen andere Ungläubige jenseits des Weltmeeres hatten diesen Geist erhalten. Das ganze Hofleben hatte natürlich ein streng kirchliches von keiner Ketzerei berührtes Gewand. So können wir uns nicht wundern, wenn der Jüngling eine Ritterromanze dem streitbaren Apostelfürsten Paulus den er besonders verehrte, dichtete³³⁾. Seine Lieblingslektüre aber war Amadis von Gaula, in dem diese romantische Ritterschaft ihren prägnanten Ausdruck fand.

Gewiss, verschiedenere Lebensführungen als die des deutschen Bergmannssohnes einerseits, dieses echten Kindes des Volkes, und andererseits des hoch über den Niederungen auf den Höhen des menschlichen Lebens dahinschreitenden spanischen Adligen kann es wohl kaum geben; und dennoch werden beide dahin geführt mit all den Verhältnissen zu brechen, in denen sie sich bisher bewegt hatten, und ein Leben voller Entsagung zu erwählen.

Diese entscheidenden Schritte in beider Leben müssen wir vergleichend einander gegenüber stellen.

Was war es, was Luther veranlasste im Sommer 1505 während seines Studiums auf der Erfurter Universität in das dortige Augustinerkloster als Mönch einzutreten?

Keine äussere Nöthigung, keine Beeinflussung seitens Personen oder Verhältnisse hat diesen Schritt verursacht. Geschah er doch für die Eltern ebenso überraschend, als er ihnen tief betäubend war und hatte doch keiner der Freunde Luthers bis zu dem Augenblicke, da er ihnen gemeinsam den Entschluss mittheilte und den gefassten augenblicklich auch ausführte, eine Ahnung davon gehabt. — Dass es aber nicht blos ein in vorübergehender Stimmung gefasster Entschluss war, darüber lässt die Zähigkeit, mit der Luther seinem Gelübde innerlich treu blieb und es ohne Schwanken durchführte, keinen Zweifel aufkommen. — Ebenso wenig aber war dieser Eintritt ins Kloster etwa ein innerlicher Ueberdruß an dem Leben der Welt. Er war von Natur wie Mathesius³⁴⁾ sagt damals „ein hurtiger, fröhlicher, junger Geselle“, der zwar nicht an der Rohheit, aber an der Mannigfaltigkeit studentischen Lebens wohl Gefallen fand. Nach einem fröhlichen Abende, an dem er absichtlich noch einmal alle

seine Freunde um sich vereint hatte, nahm er Abschied von ihnen. — Auch war es nicht ein Zerfallensein mit den Wissenschaften, das ihn trieb. Ists doch bezeichnend genug, dass er zwar das Corpus juris verkaufte, als er ins Kloster ging, aber seinen Virgil und Plautus bei sich behielt. Hat er doch zu allen Zeiten auch als er später alles auf das alleinige Heil in Christo gründete, ein offenes Auge behalten für alle in der menschlichen Bildung uns von Gott gegebenen Gaben. So wenig er auch in den humanistischen Studien wahre Befriedigung fand, so wenig hat er sie doch je abgelehnt³⁵⁾. — Noch weniger als das alles aber war es der Gedanke einen grossen weittragenden Einfluss auszuüben, geschweige denn einen berühmten Namen zu erwerben, der ihn dabei beseelte. Im Gegentheil verliess er ja eben das Studium der Rechtswissenschaft, das ihm wie irgend eines bei seinen reichen Gaben eine glänzende Laufbahn in verlockende Aussicht stellte, während das Kloster ihn völlig dem Wirken in der Welt und auf die Welt zu entziehen schien.

Was ihn in das Kloster trieb war vielmehr einzig und allein das Verlangen das Heil seiner Seele, seine Seligkeit zu schaffen, die Sehnsucht, die er später in Erinnerung daran in die Worte gefasst hat: „o, wann willst du einmal fromm werden und genug thun, dass du einen gnädigen Gott kriegst“³⁶⁾.

Mit diesem „Frommwerden“ hat er aber durchaus nicht etwa eine besondere, die übrigen Christen überragende Heiligkeit verstanden, nach der er gestrebt hätte, sondern es war das einfache Verlangen, ohne irgend welchen Gedanken an einen andern Menschen nur mit sich selbst zurecht und mit seinem Gott in das rechte Verhältniss zu kommen. Die strenge gesetzliche Frömmigkeit seines Elternhauses und der Umgebung, mit mannigfachem Aberglauben durchsetzt³⁷⁾, hatte dazu mitgewirkt, dass ihm der Gedanke an Gott und Christus stets ein Gedanke des Schreckens war und immer mehr wurde, je mehr er ihn zum Nachdenken über seine eigene Unvollkommenheit und Unwürdigkeit und über die dem gegenüberstehende Heiligkeit Gottes führte. „Als ich im Kloster in der Kappen steckte, da war ich Christo so feind, dass, wenn ich sein Gemälde oder Bildniss sahe, wie er am Kreuze hing, so erschrak ich davor

und schlug die Augen nieder und hätte lieber den Teufel gesehen“³⁸). Dieses Wort bezeichnet nur im gesteigerten Ausdrucke das, was ihn auch zuerst ins Kloster trieb. Zwischen dem Wunsche nach der Seligkeit und dem Frieden der Seele einerseits und dem Bewusstsein der ewigen Verdammniss andererseits wurde er haltlos hin und hergezogen. In sich fand er keinen Halt, den musste er ausser sich suchen; und wenn die Kirche sich ihm als Führerin darbot, so hoffte er auf dem entsagungsvollsten Wege des Mönchthums im Gehorsam gegen die Ordnungen der Kirche, von der er mit der tiefsten Ehrfurcht erfüllt war, den Seelenfrieden zu erlangen. —

Vier Wochen, nachdem Luther auf dem Reichstage zu Worms sein Bekenntniss abgelegt hatte, kam der Wendepunkt in des Ignatius' Leben. Bei der Vertheidigung von Pampelona gegen die Franzosen, wobei Ignatius sich als echter Soldat furchtlos und tapfer bewährt hatte, wurde ihm am 20. Mai 1521 durch eine feindliche Kugel der Knochen des rechten Schienbeins völlig zerschmettert und das linke Bein ebenfalls verletzt. Als die Feste unmittelbar darauf trotz tapferster Gegenwehr fiel, verpflegten ihn zuerst die siegreichen Franzosen, in deren Gefangenschaft er gelangte, auf das sorglichste, weil sie seine Tapferkeit achten gelernt hatten und liessen ihn, als die Wunde sich entzündete in einer Sänfte in seine Heimath tragen. Bald zeigte sich, dass der zerschmetterte Knochen falsch geheilt war und dass, wenn er nicht vollständig zum Krüppel werden wollte, das Bein noch einmal gebrochen werden musste. Ignatius liess es ohne einen Schmerzenslaut geschehen. Aber statt zur Heilung schien es vielmehr zum Ende zu gehen. Das Wundfieber verzehrte seine Kräfte. Am Vorabend des Peter-Paul-Tages wurde er für unrettbar verloren erklärt, wenn nicht eine heilsame Krisis einträte und diese trat ein. Er schrieb die Heilung, die nun ständig erfolgte, beiden Apostelfürsten zu. Aber ein verdriesslicher Umstand wurde bald offenbar. Der Knochen war wieder schief geheilt, ein Theil des gebrochenen Schienbeins ragte als Stumpf aus dem Fleische hervor. Diese Missgestaltung war zu niederschlagend für ihn, der auf schöne Körpergestalt und Eleganz der ritterlichen Erscheinung so viel Gewicht legte. Ribadeneira

berichtet es, als ausdrücklich von Ignatius selbst erzählt, dass derselbe sich unter qualvollsten Schmerzen den vorstehenden Stumpf wegsägen liess, damit er in Zukunft elegante feine Beinschienen, wie sie zur Rüstung gehörten, tragen könne³⁹). Aber alles war vergebens, das Bein blieb zu kurz; mehr und mehr wurde es ihm zur Gewissheit, dass seiner militärischen Laufbahn unübersteigliche Schranken in den Weg gelegt seien.

Bei der langsamen Heilung, wusste seine Phantasie die Langeweile zu vertreiben. Die Gedanken an die erkorene Dame des Herzens erfüllten ihn lebhaft. Er konnte Stunden lang sich damit beschäftigen, wie er bald sie begrüßen werde, welche Unterhaltung er mit ihr führen, welche Waffenübungen er vor ihren Augen halten werde. Um in diesen Gedankenkreisen neue Nahrung zu erlangen, verlangt er nach den romantischen Ritterromanen. Statt dieser in Loyola nicht vorhandenen Bücher bekommt er ein Buch über das Leben Jesu und über das Leben und die Thaten der Heiligen in die Hände. Anfangs wenig davon erbaut, wird mehr und mehr sein Interesse gefesselt. Er pflegte einen Gegenstand, der ihn ansprach, mit solcher Lebhaftigkeit sich zu vergegenwärtigen, einen Gedanken, der ihn anregte, mit solcher Zähigkeit durchzudenken, dass er stundenlang sein Nachsinnen auf eine Sache concentriren konnte. So geschah es auch hier. Ein neues Gebiet eröffnete sich ihm durch das in überschwänglicher in echt katholischer Weise geschriebene Buch, ein Gebiet, scheinbar ganz entlegen seinem bisherigen Streben und doch ihm nahe verwandt. Grosse ritterliche Thaten zu thun, Ruhm zu ernten war sein Verlangen gewesen. Damit ist es auf dem Felde weltlicher Ehre vorbei, das lehrt ihn seine Verkrüppelung um so klarer, je mehr er sich dagegen sträubt. Aber eröffnet sich nicht ihm hier in dem Leben der Heiligen auch ein Gebiet der Ritterschaft geistlicher Art, im Dienste des Königs Christus, im Dienste der edelsten der Frauen, der Mutter Gottes? Ist nicht ein solches Leben eben so ruhmvoll, ja noch ehrenvoller, weil in weit höherem Dienste stehend? Mit der weltlichen Ritterschaft muss er abschliessen, aber, so spricht er damals zu sich selbst: „Wie wenn ich nun thäte, was der heilige Franziskus oder das, was der heilige Dominikus gethan haben?“

und so, fügt Consalvus ⁴⁰⁾ diesen citirten Worten hinzu, „bewegte er vieles in seinem Inneren, und nahm sich selbst immer schwere und grosse Dinge vor, welche zu vollbringen er in sich selbst die Fähigkeit zu haben vermeinte, indem er nichts anderes dachte als das Eine: Der heilige Dominikus hat das gethan, ich werde es auch thun, das that der heilige Franziskus, wohlan ich werde es auch thun!“ Zwar noch immer verdrängten die rein weltlichen Gedanken und Pläne jene Vorsätze, um aber doch bald wieder jenen ersten Platz zu machen. Dabei machte er die Wahrnehmung, die für seine weitere Entwicklung sodann von eingreifender Bedeutung ist, dass die weltlichen Gedanken, wenn sie wieder von ihm wichen eine fühlbare Niedergeschlagenheit in seinem Gemüthe zurückliessen, während die geistlichen Träumereien und Phantasien ihn froher und friedlicher stimmten. In den ersten erkannte er in Folge dessen Versuchungen des Satans, in den letzteren göttliche Eingebungen. So entfaltete sich vor seiner Phantasie ein immer herrlicheres Bild geistlicher Ritterschaft, reich an Entsagungen und Opfern, aber noch viel reicher an Ehre und Ruhm. In Jerusalem, in der Bekehrung der Ungläubigen, da er sie nicht mehr mit dem Schwerte bekämpfen konnte, sah er den Wirkungskreis seines zukünftigen Lebens.

Das ist der entscheidende Wendepunkt in des Ignatius Leben, auf das allertiefste verschieden von dem Luthers. Bei Luther war es der durchaus freie, durch keinerlei äussere Verhältnisse oder Personen beeinflusste Entschluss, der den Bruch mit der gesammten Vergangenheit vollzog um der Frage willen: Was muss ich thun, dass ich selig werde?; bei Ignatius dagegen war es ein durchaus unfreiwilliges Hinausgeschleudertsein aus der Laufbahn, in welcher all sein Denken, Sinnen und Sehnen wurzelt. Er wird, er mag wollen oder nicht, vor die Nothwendigkeit gestellt den tiefen Riss zwischen dem vergangenen und dem künftigen Leben zu überbrücken, den Widerspruch zu vermitteln. Und siehe, da findet sein willensstarker und phantasievoller Charakter ein Gebiet, wo das Streben, das ihn bisher be-seelt hatte und das sich in die Frage zusammenfassen lässt: Was muss ich thun, um grosse Thaten zu voll-

bringen? wenn auch in anderer Gestalt erfüllt wird. Aeusserlich angesehen ist der Gegensatz, der sich zwischen dem früheren und späteren Leben bei Ignatius findet, ein viel gegensätzlicher als bei Luther, aber eben nur äusserlich angesehen. In Wahrheit bricht nur Luther mit seiner Vergangenheit, während Loyola innerlich ganz derselbe nach wie vor dem entscheidenden Entschlusse bleibt; nur das Gewand wechselt er, weil er muss, und auch dies wurde ihm erleichtert, da schon von Anfang an seine weltliche Ritterschaft ein kirchliches Gepräge getragen hatte.

Der ersten inneren Entscheidung beider Männer entspricht nun auch die daran sich anschliessende weitere Entwicklung. Verfolgen wir zunächst des Ignatius Leben weiter.

Auf das von Loyola selbst sich klar und bestimmt gesteckte Ziel, Grosses, Ruhmvolles im Dienste Gottes und Christi zu vollbringen, wird nun folgerichtig das ganze fernere Leben eingerichtet. Was er nun denkt und thut, steht alles im Dienste dieses Einen ausschliesslichen Gedankens. Wenn er in dem Leben der Heiligen, dieser Streiter Gottes, sieht, dass sie nur durch die selbstverleugnendste Askese sich zu ihrem Berufe bereitet haben, so will er ihnen nun auf dem gleichen Wege folgen und sie darin noch überbieten, um noch ein höheres Ziel zu erlangen. Dass dabei keinerlei tiefere Bedürfnisse nach dem Frieden seines Innern ihn treiben, ist aus einzelnen charakteristischen Zügen klar ersichtlich. Als er, wieder gesund geworden, sein väterliches Haus verlassen will, woselbst er seinen Entschluss völlig geheim gehalten hat, wird ihm von einem seiner Brüder, der den innern Umschwung gemerkt hat und der glaubt, er werde sich in ein Kloster ruhmlos vergraben, ernstliche Vorhalte gemacht und dabei zu Gemüthe geführt, dass er seiner Familie Ehre zu machen schuldig sei; und des Ignatius stolze Antwort ist der ihn charakterisirende Hinweis darauf, dass er eben diese seine Pflicht im Auge habe und, seiner Vorfahren eingedenk, ihm nichts weniger in den Sinn komme, als sich ihrer unwürdig zu zeigen und den Glanz des Hauses zu verdunkeln.⁴¹⁾

Auf dem Wege nach Monserrat, dem Kloster der lieben Frauen, zu dem er nun aufbricht, beschäftigt ihn nach seinen

eigenen Geständnissen nur das brennende Verlangen, für Christum grosse Thaten zu thun. Ribadeneira erzählt: „Er hat in keinerlei Weise damals dem nachgejagt, was Liebe, was Demuth, was Geduld, was Selbstverleugnung, was irgendwelcher Tugend Kraft und Art sei, in welche Gränzen er die Enthaltsamkeit einschränken solle, was Vernunft und geistliche Klugheit fordere, sondern er lebte und webte nur in dem Gedanken, dass er die grössten und schwierigsten Leistungen in Selbstkasteiung vollbringe, um auf diese Weise den heiligen Männern, deren Vorbild er sich vor Augen gestellt hatte, gleich zu werden.“ Aber auch bei diesen Peinigungen dachte er durchaus nicht daran, seine Sünden zu sühnen, sondern allein Gotte zu gefallen. „Nicht sowohl seine Sünden, als vielmehr Gottes Ehre und Ruhm hatte er vor Augen.“ ⁴²⁾ Ebenso berichtet Consalvus von jener Reise: „Grosse Büssungen zu leisten beschloss er, nicht etwa mit dem Bestreben für seine Sünden genug zu thun, sondern um Gotte sich willfährig zu zeigen (*ut Deo gratificaretur*). Denn wahrlich, sagt er (Ignatius) selbst, obgleich er einen Abscheu vor den früheren Sünden gehabt habe, so sei doch die Begierde, grosse Thaten für Christum zu thun, so lebhaft gewesen, dass, obgleich er seine Sünden als noch nicht vergeben betrachtete, er doch bei den Büssungen, denen er sich unterziehen wollte, gar nicht viel ihrer (der Sünden) gedachte.“ ⁴³⁾

Bezeichnend für seinen Sinn ist ein Abenteuer, das ihm auf dem Wege begegnet. Ein Moriske, der dem Geschlechte der unterjochten Araber in Spanien angehörte, gesellt sich auf der Wanderung nach Monserrat zu ihm. Das Gespräch kommt auf die heilige Jungfrau. Der Moriske bekennt unumwunden die jungfräuliche Empfängniss und Geburt Christi, lehnt aber die Möglichkeit ab, dass die Jungfrauschaft der Maria auch nach der Geburt Christi fortgedauert habe. Da die Disputation von Ignatius sehr leidenschaftlich geführt wird, eilt der Mann, nichts Gutes ahnend, schleunigst von dannen die Strasse voraus. Sofort überlegt sich Ignatius, ob es nicht seine Pflicht als Streiter Christi sei, dem Manne nachzueilen und ihn um seiner Ketzerei willen umzubringen. Doch ist ihm die Sache nicht klar. Aber nicht sucht er aus diesem Zweifel heraus zu einer inneren Ge-

wissheit über seine Pflicht zu kommen; er sucht vielmehr nach einer äusseren Autorität, die ihm den Gewissenskampf abnimmt, und da ihm in dieser Lage keine andere Autorität bleibt, übergibt er die Entscheidung — seinem Maulesel, indem er ihm beim nächsten Kreuzwege die Zügel freigibt und die Wahl des Weges überlässt. Nur der Umstand, dass das Thier den Weg bei Seite liegen lässt, den der Moriske gegangen ist, und den andern einschlägt, rettet dem unglücklichen Ketzler das Leben. ⁴⁴⁾

In Monserrat legte Ignatius vor allem seine Generalbeichte über sein gesammtes vergangnes Leben während dreier Tage ab, verschenkte dann seine reiche Ritterkleidung an einen Bettler, wofür er dessen Gewand eintauschte und sich anlegte. Da er im „Amadis von Gaula“ gelesen hat, dass die in die Ritterschaft neu eintretenden Glieder eine besondere Art der Nachtwache als Aufnahmeritus zu leisten haben, so ahmt er dies genau in seiner Weise nach. Er hängt seinen Harnisch, sein Schwert und seinen Dolch vor dem Bilde der heiligen Jungfrau auf und hält theils stehend theils knieend die ganze Nacht vor dem heiligen Bilde ritterliche Wache, als vor der Dame, der jetzt sein Herz gehört.

Nun aber beginnt, zehn volle Monate umfassend, die eigentliche Arbeit auf sein eigentliches Ziel hin. Dazu erwählt er sich das nahe gelegene Manresa, wo er in einer Zelle des Dominikanerklosters sich aufhält. ⁴⁵⁾ Das Ziel, das ihm hier unverrückt vor Augen schwebt, ist, ein unbedingt gehorsamer Streiter Christi zu werden. Da aber von je her ohne den mindesten Zweifel sich ihm Christi Reich mit der bestehenden katholischen Kirche unter der Oberherrschaft des Papstes vollständig identificirt, so fällt dies Streben zusammen mit dem Verlangen, ein unbedingt gehorsamer Streiter der Kirche zu werden. Zu diesem ausschliesslichen Ziele steht ihm alles in zweckvollster Beziehung.

Es würde aber für die uns gestellte Aufgabe ohne wirklichen Ertrag sein, wollten wir der Reihe nach die verschiedenen Kasteiungen, Visionen u. dergl. nach den Berichten der oben genannten jesuitischen Schriftsteller aufzählen. Wenn wir später noch einige der hier einschlagenden charakteristischen Momente besonders hervorheben werden, so gilt es doch zunächst insonderheit den Gesamtcharakter dieser Periode zu erfassen, der in

den von Ignatius selbst verfassten „geistlichen Uebungen“ (*Exercitia spiritualia*) zur Erscheinung kommt. Zwar ist es eine sagenhafte spätere Ausschmückung, dass Ignatius dieselben in Manresa selbst geschrieben habe ⁴⁷⁾; dennoch stehen sie mit diesem Aufenthalte in wesentlichem Zusammenhange. Sie geben eine streng geordnete Anweisung, wie man zu einem völlig den Ordnungen der Kirche unterworfenen Diener und Streiter Christi wird, und wollen den, der sich diesen Uebungen unterwirft, zu einem unverrückbaren Entschluss bringen, mit dem er seinem ganzen inneren und äusseren Leben eine neue Richtung gibt. Die Exercitien sagen selbst in den sie einleitenden Anmerkungen: „Wie wandeln, gehen, laufen körperliche Exercitien sind, so werden die Bearbeitungen und Bereitungen der Seele zu dem Endzwecke um alle ungeordneten Begierden zu vernichten und wenn dies gelungen ist, den Willen Gottes zu suchen und zu finden zur Einrichtung seines Lebens und zum Heile der Seele, geistliche Exercitien genannt.“ ⁴⁶⁾ Erscheinen zuerst beim Durchlesen diese Exercitien mit ihren immer sich wiederholenden Anweisungen für die Askese, die Einbildungskraft, das Gebet u. dgl. trocken und oft sinnlos, so darf man dabei nie aus dem Gedächtnisse verlieren, was sie auch stets einschärfen, dass sie nicht vorgetragen werden, um uns zu belehren oder um meditirt zu werden, sondern um in die That umgesetzt, um geübt zu werden. Sie sind aber desshalb recht eigentlich der methodische Niederschlag dessen, was Ignatius in jenen zehn Monaten, wenn auch nicht in derselben Ordnung, durchgemacht hat.

Das Ganze ist in vier Abschnitte, Wochen genannt, eingetheilt, die je nach dem Erfolge verlängert oder verkürzt werden können. Jeder Tag hat seine Aufgaben, die auf verschiedene Stufen vertheilt sind. — Die einzelnen Exercitien, Meditationen und Contemplationen beginnen stets mit einem Vorbereitungsgebete. Diesem folgen dann die so genannten Präludien. Da gilt es jedesmal mittelst der Einbildungskraft in sinnlicher Weise den Ort auszumalen und die Handlung concret vorzustellen, die man betrachtet, so dass man alles nicht bloß durchdenkt, sondern durchlebt. Die erste Woche ist der Betrachtung der Sünde geweiht. Da werden wir mittelst dieser die Ereignisse sich concret-

plastisch vorstellenden Einbildungskraft hindurchgeführt durch den Fall der Engel, die Sünde der ersten Eltern, die Verdammniss der Verlorenen, die Qualen der Hölle. Da gilt es z. B. sich von der Hölle ein gleichsam mit Händen zu greifendes Bild nach Länge, Breite und Höhe zu entwerfen. Dann werden alle Sinne in der überaus wichtigen sogenannten „Applikation oder Anbequemung der Sinne“ in Mitleidenschaft gezogen. Der Uebende muss alle Kräfte anspannen, um sich mit den Qualen der Hölle derart zu erfüllen, „dass er kraft der Phantasie sieht die öden vom Feuer durchloderten Räume, sowie die Seelen, die in feurigen Leibern wie in Käfigen eingeschlossen sind, dass er hört das Jammern, das Geheul, die Schmerzensschreie und die Lästerungen auf Christum und seine Heiligen, die dort ausgestossen werden, dass er riecht den Rauch, den Schwefel und den Gestank nach Art der Jauche, der Excremente und der Fäulniss, dass er schmeckt die allerbittersten Dinge, wie Thränen und ranzige Fäulniss und dass er endlich fühlt jene Feuerlohen, durch deren Berührung auch die Seelen gebrannt werden“. ⁴⁸⁾ All diese Uebungen, welche durch die verschiedensten Hilfsmittel geleitet, und unter Bussübungen verstärkt werden, wobei aber immer ein richtiges Mass eingehalten werden muss, um die Einbildungskraft nicht zu ertöden, anstatt zu beleben, gipfeln am Schlusse der ersten Woche oder Periode in der allgemeinen Generalbeichte. Dann eröffnet die zweite Woche ein neues Bild. Diese Woche ist der eigentlichen Wahl, der Entscheidung geweiht. Wiederum gilt es bei all den verschiedenen Betrachtungen sich klar und concret das Bild vor die Seele zu malen, den Ort zu construiren, auf dem das Folgende vor sich gehe. In der Mitte dieser Woche ⁴⁹⁾ stellt man sich zunächst recht lebhaft einen irdischen König vor, dem alle Christen Ehrfurcht erweisen. Diesen König hört man zu seinen Unterthanen also sprechen: Ich habe im Sinne alle Länder meiner Herrschaft zu unterwerfen. Wer also mir nachfolgen will, muss bereit sein, keine andere Lebensweise, kein anderes Gewand, kein anderes Ding zu gebrauchen, als er mich gebrauchen sieht. Nun gilt es recht sich auszudenken, wie die Untergebenen diesem lieb-reichen Könige antworten und wie sich alle sofort seinem Willen

bereit erklären, dagegen auch, wie der, der nicht gehorchen würde, des schwersten Todes werth und als ein feiger Soldat anzusehen sei.

Das alles ist zunächst nur ein Bild aus der weltlichen Ritterschaft. Nun aber steigt man mittelst dieser Handhabe auf zur Vergleichung dieses irdischen Königs mit dem weit erhabeneren himmlischen König. Wenn dem irdischen Könige also zu gehorchen ist, wie viel mehr dem himmlischen. Nun gilt es wieder die obenerwähnte Applikation der Sinne zu verwerthen. Man sieht den Ort und die Personen, man vergegenwärtigt sich die Gesichtszüge und Gewänder, man hört sie reden, man schmeckt und riecht die Süßigkeit der Reden und berührt mit Händen und Lippen ihre Kleider und ihre Fusstapfen. Alles bisherige aber ist nur gleichsam wie eine Leiter, an der man nun zum eigentlichen Höhepunkte der Exercitien aufsteigt. Ein grosses Feld um Jerusalem thut sich auf, lieblich und erquicklich anzusehen. Dort steht Christus als oberster Feldherr mit den Getreuen, die er als seine Boten in alle Welt sendet, ihm gegenüber bei Babylon das Heer des Satan, dieser selbst auf feurigem rauchendem Throne in grauenhafter Erscheinung sitzend, — für die Phantasie ein reiches Versuchsfeld — wie er alle seine Dämonen zum Verderben durch die Welt sendet. Alles treibt nun zur Wahl, zur Entscheidung. In vorgeschriebenen Colloquien mit Christus, Maria und Gott dem Vater, in Betrachtungen und Gebeten wird die Seele zur Entscheidung bereiter gemacht. Solche Uebungen, welche die Wahl zwischen dem Dienste Christi oder Lucifers zum Abschluss bringen sollen, gehen neben den weiteren Meditationen der zweiten Woche einher, in denen das gesammte Leben Christi bis zu den Ereignissen des Palmsonntags in gleicher sinnlich-concreter Weise, wie vorher angegeben ist, durchlebt wird.

Hat man so am Ende der zweiten Woche den festen Entschluss gefasst, der Berufung Christi zu folgen, so soll die dritte Woche nun diesen Beschluss befestigen. Darum führt sie mit ihren Meditationen ein in die Leiden Christi. Der Entschluss ihm zu folgen soll sich nun bewähren als Leidensgehorsam. Nachdem die Passion mehreremale wiederholt worden ist, löst

sich in der vierten Woche die bisherige Strenge. Die Meditationen umfassen hier die Auferstehung Christi und sein Leben in der Herrlichkeit; es soll der Meditirende nun auch in die Herrlichkeit des Paradieses, das zukünftige Glück der Gerechten und ähnliche Gegenstände sich versenken. Es bedarf wahrlich nicht einer weiteren Darlegung des Inhalts im einzelnen, da die Beispiele genügend den Gesamtcharakter und die Methode der Exercitien kennzeichnen. Dazu treten nun eine Reihe anderer Anweisungen, z. B. woran man dämonische Versuchungen erkennt, wie man einen Sinn sich erwirbt, der stets bereit ist, „der Braut Christi und unserer Mutter, der wahren orthodoxen hierarchischen Kirche gehorsam zu sein.“ Der Uebende wird dazu angeleitet, wie er dazu gelangt, alle kirchlichen Anstalten und Anordnungen, als Wallfahrten, Ablässe, Reliquienverehrung u. dergl. zu empfehlen, alle kirchlichen Werke zu loben, alle kirchlichen Vorschriften gegen ihre Bekämpfer zu vertheidigen, alles eigene Urtheil unter die Entscheidung der Kirche ein für alle Mal zu beugen, und mit ihr gleichgesinnt und gleichförmig zu sein, so dass, „wenn sie etwas, was unsern Augen weiss erscheint, für schwarz erklärt, wir dieses für schwarz erklären müssen. Denn man muss unzweifelhaft glauben, dass . . es kein anderer Gott sei, der einst die zehn Gebote gegeben hat, als der, welcher die hierarchische Kirche unsrer Tage errichtet hat und regiert.“⁵⁰⁾ So führen, wie Steitz⁵¹⁾ treffend sagt, die Uebungen mit feiner Kenntniss des menschlichen Herzens durch alle Scalen des Gefühls, schlagen alle Saiten der Empfindung an, setzen alle Triebfedern ebensowohl der wirklichen Frömmigkeit als des schwärmerischen Fanatismus in Bewegung, um den Willen erst zur höchsten Energie zu spannen und ihn dann zum unbedingten Gehorsam unter die Autorität der Kirche zu bestimmen.“ Wenn solche Uebungen unter wochenlangen Exaltationen den Geist bearbeiten, ist die Wahl des Ordenslebens ganz natürlich. Diese Exercitien muss jeder Jesuit unter Leitung eines Dirigenten durchmachen.⁵²⁾ Auf ihnen ruht die Stärke des Ordens. Für uns sind sie an dieser Stelle nur soweit von Interesse, als sie uns in methodischer Gestaltung den allgemeinen Charakter der Zeit widerspiegeln, die Ignatius in Manresa durchlebt hat.

Lernen wir nun an der Hand dieser Exercitien und der einzelnen von den Biographen berichteten Züge das innere Leben des Ignatius verstehen, indem wir zugleich, der grösseren Klarheit wegen und um Wiederholungen zu vermeiden, bei den einzelnen hervorzuhebenden Momenten Luthers inneres Leben vergleichend gegenüberstellen.

Charakteristisch ist da zuerst das Sündenbewusstsein des Ignatius. Weil alles bei ihm auf das oben genannte Ziel sich bezieht, ein gehorsamer Streiter Christi zu sein, so ist auch das Sündenbewusstsein bei ihm vollständig davon beherrscht. Die Sünde wird als das dem Reiche Christi diametral Entgegengesetzte mit ihm Unvereinbare anerkannt. Aber, beachten wir wohl, in seiner eigenen Person und seinem Leben sucht er eben nur die einzelnen That sünden auf, um sie zu beichten und abzubüssen. Ausdrücklich gibt Ignatius im Anfange seiner Exercitien Anweisung, auf dazu besonders construirten unter einander stehenden Linien die Sünden der einzelnen Tage während jener Zeit mit Strichen aufzuzeichnen, welche Linien, da man im Laufe der Uebungen die Sünden immer mehr ablegen soll, an jedem Tage kürzer sein müssen, als am Tage vorher.⁵³⁾ Dieses von ihm verlangte „Aufsuchen“ der Sünden ist aber recht eigentlich zu nehmen. Denn an und für sich und ohne dass solches Aufsuchen der Sünden vorhergeht, hat überhaupt Ignatius noch gar kein wahres inneres Sündenbewusstsein, keinen Sündenschmerz, als er sich in die Manresaer Uebungen begibt. Schon das vorhin Berichtete stellt dies klar. Erst im späteren Verlauf der Uebungen gestaltet es sich ihm wirklich zu einem tieferen Kampf, auf den wir sodann noch Rücksicht nehmen müssen. Aber in der ganzen ersten Zeit seiner Bereitung in Manresa bewahrte er sich noch, wie Ribadeneira⁵⁴⁾ erzählt, denselben Gleichmuth der Seele und blieb in gleichmässiger Gewissensruhe. Wohl weiss Ignatius nicht blos von einzelnen Sünden, die in seinem Leben aufzusuchen seine Pflicht ist, sondern er kennt auch die Sünde als einheitliche gott- und christusfeindliche Macht, das Reich der Finsterniss. Aber das ist ihm eine nur ausserhalb seiner Person, nur eine ihm objectiv gegenüberstehende Macht, ein ausser ihm bestehendes Reich. Von der Herrschaft dieses Reiches

der Finsterniss über sein Herz, von einem Verkauftsein seines inneren Menschen unter die Sünde, von einer Gebundenheit durch sie und unter ihr, weiss er nichts. Das Reich Satans und das Reich Christi sind ihm, wie die oben aufgeführten Bilder aus den Exercitien zeigen, nur ausser ihm befindliche einander gegenüberstehende Streitlager. Jenem hat er mit den einzelnen Sünden bisher gedient. Diese Erkenntniss ist der Ertrag der ersten Woche. Nun gilt es nur den einfachen Entschluss zu fassen, wie man dies bei jedem weltlichen Dienste vermag, dem Satan den Dienst zu kündigen, und bei Christo den Dienst zu übernehmen. Von einer inneren Schwierigkeit, von der Nothwendigkeit einer von oben gewirkten Wiedergeburt von einer grundlegenden Herzenserneuerung, die allein die Gnade wirken kann, weiss er nichts. Im Gegentheil wird gerade noch auf den letzten Seiten der Exercitien, wo von dem völligen blinden Gehorsam gegen die Kirche die Rede ist, nachdrücklich gewarnt, dass man ja nicht etwa die göttliche Gnade allzu sehr erheben und einschärfen dürfe, damit nicht etwa in die Seelen der Hörer der tödtliche Irrthum sich einschleiche, als werde die Fähigkeit unsres freien Willens geleugnet und der Gebrauch dieser freien Willensentscheidung und die Wirkungskraft der guten Werke aufgehoben.⁵⁵⁾

Wie ganz anders zeigt sich dagegen das Sündenbewusstsein Luthers während seines Kloстераufenthalts. Das Bewusstsein einzelner Sünden, deren er sich schuldig fühlt, ist es nicht, was ihn bedrückt. Sein Leben war im Kloster tadellos — niemals ist dies selbst von seinen Feinden geleugnet worden — und doch konnte er zu keinem innern Frieden gelangen und das je weniger, je mehr er sich in Erfüllung aller Vorschriften abmühte. „Ich bin ein Mönch gewesen“, sagt er später, „und habe des Nachts gewachet, gefastet, gebetet und meinen Leib kasteiet und zerplaget, dass wir Gehorsam hielten, keusch lebeten; deren hat man mehr unter den Pfaffen, Nonnen und Mönchen gefunden. Ich rede von den frommen und rechtschaffenen Mönchen, denen es ein Ernst gewesen in der Welt und nicht von den Huren und Buben, die im unzüchtigen, losen Leben gesteckt sind, sondern die es ihnen haben lassen sauer werden, als mir, und sich zer-

sucht und zerplaget, haben das wollen erlangen, was Christus ist, auf dass sie selig würden. Was haben sie damit ausgerichtet? Haben sie ihn gefunden? Christus saget: Ihr werdet in euren Sünden stecken bleiben und sterben. Das haben sie erlangt.“ Er bekennt, dass wenn er damals auf's fleissigste gebetet, auf's reinste gebeichtet, Messe gehalten und das beste gethan hatte, so hätte er auf die Frage: Hältst du auch gewiss dafür, dass du den heiligen Geist habest? antworten müssen: „O behüt mich Gott davor, sollt ich so vermessen sein? Ich bin ein armer Sünder.“⁵⁶⁾ Das ist's ja eben, wodurch Luther sich selbst und allen Klosterbrüdern zum Räthsel wird, was auch Staupitz nicht versteht, dass je weniger er im Beichtstuhl, in den es ihn immer wieder treibt, einzelne Sünden zu nennen vermag, er gerade die Sünde, als Macht des Verderbens empfindet, die ihn von Gott scheidet, „die rechten Knoten,“ wie er sie einmal im Gegensatz zu den einzelnen sündigen Thaten nennt.⁵⁷⁾ Als er einst an Staupitz schrieb: „O meine Sünde, meine Sünde, meine Sünde,“ da gab ihm Staupitz zur Antwort: „Du willst ohne Sünde sein und hast doch keine Sünde. Christus ist die Vergebung rechtschaffener Sünden, als die Eltern ermorden, öffentlich lästern, Gott verachten, die Ehe brechen u. s. w. Das sind rechte Sünden. Du musst ein Register haben, darin rechtschaffene Sünden stellen; soll Christus dir helfen, musst du nicht mit solchem Humpelwerk und Puppensünden umgehen und aus einem jeglichen Bombart eine Sünde machen.“ Das kann natürlich Luther nicht trösten, denn er kennt ausser den einzelnen Sünden noch die Sünde als einheitliche Macht des Verderbens, die ihm zwar auch eine objektive Macht, ein Reich der Finsterniss unter dem Fürsten dieser Welt ist, die ihm aber doch nicht, wie dem Ignatius, nur ausser ihm besteht, sondern unter deren Macht und Fluch er sich verkauft weiss, von deren Herrschaft er sich nicht lösen kann. Denn so wenig fühlt er in sich, wie Ignatius, die Macht des freien Willens, der sich selbst aus diesem Zwiespalt herausarbeiten kann, dass er zu Zeiten vielmehr sogar der Gefahr unterliegt, sich unrettbar als zum ewigen Verderben prädestinirt anzusehen.

Zwar wir finden auch in des Ignatius Leben während der

späteren Zeit des Manresaer Aufenthalts und vor allem unmittelbar vor der eigentlichen Entscheidung Stunden, die weit mehr in die Tiefe der Sündenerkenntniss und des Sündenkampfes führen, als wir es anfangs bei ihm wahrnahmen. Ist es nicht, als sähe man fast bis ins einzelste ein Bild aus Luthers Klosterzeit, wenn Consalvi und Ribadeneira, nachdem sie vorher die bisher beibehaltene Gewissensruhe hervorgehoben haben, uns nun berichten: „Indessen begann er durch Qualen des Zweifels und durch das Bewusstsein seiner Sünden gequält zu werden, so dass er Tag und Nacht ununterbrochen immer in Angst und Schrecken blieb. Denn obgleich er alle Vergehen des vergangenen Lebens bekannt hatte, so quälte ihn doch immer die Sorge: Hast du auch dieses gebeichtet und jenes richtig dargelegt? Hast du alle zur Sache gehörigen Punkte genau erwähnt? Hast du etwas zugefügt oder weggelassen? Durch alle diese Stacheln wird er so gequält, dass er nirgends Ruhe findet und durch kein Gebet, noch Wachen, noch Fasten, noch Geisseln erleichtert wird, sondern in Traurigkeit liegt er niedergestreckt und durch die bittersten Schmerzen gefoltert fast entseelt am Boden. Zum heiligen Abendmahle flieht er wie zu einem heiligen Anker, aber als das lebenspendende Brot seinem Munde gereicht wird, erhebt er sich von Zweifelsgewalt und wie durch plötzlichen Sturmwind erfasst und in Seufzen und Thränen sich ergiessend ruft er zu Gott: Herr ich leide Gewalt, antworte für mich. Ich unseliger Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes . . eile mir zu Hülfe, strecke deine Hand von oben aus, Herr, mein Erbarmer, meine Zuflucht, mein Erlöser, mein Beschützer, auf dich hoffe ich, da ich weder bei Menschen, noch bei der geschaffenen Welt Ruhe oder Frieden finde . . Lass leuchten dein Angesicht über deinem Knechte, zeige mir den Weg, den ich wandeln soll, weil du mein Gott bist. Und wenn du mir auch einen Hund (*catulum*) zum Lehrer und zum Friedebringer für mein verstörtes Gemüth geben willst, so will ich ihn nicht weigern, gern will ich ihm als Führer auf dein Geheiss folgen.“ Da mitten in diesem brünstigen Gebete tritt an ihn die Versuchung heran, sich aus dem Fenster der Zelle, die hoch auf einem Felsen lag, in den Abgrund zu stürzen, um diesen Qualen ein Ende

zu machen. Aber er schreit auf: Nein, ich will es nicht thun, ich will dich nicht beleidigen. Da fällt ihm das Beispiel eines Heiligen ein, der so lange gefastet hat, bis er die erwünschte Seelenruhe gefunden. Aber sein Beichtvater zwingt ihn, der in Nachahmung jenes Heiligen durch sieben Tage langes Fasten völlig erschöpft ist, Speise zu nehmen und mahnt ihn, „fest und fromm zu glauben im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, seine Sünden seien ihm vergeben.“⁵⁸⁾ Gewiss, fast bis ins einzelne scheinen sich hier die Kämpfe des Erfurter Mönchs zu wiederholen, fast wörtlich dieselben Zweifelsfragen sind es, die er gestellt hat, dasselbe Erschrecken vor dem Abendmahl, das ihn erfasst hat⁵⁹⁾, und auch der auf Gottes Barmherzigkeit verweisende Beichtvater fehlt in des Ignatius Leben nicht. Wie ist diese auffallende Gleichheit bei der sonst so durchgreifenden Verschiedenheit zu erklären? Ranke⁶⁰⁾ sagt: „die Richtung, die er mehr wie ein Spiel eingeschlagen, war gleichsam Herr über ihn geworden, und machte ihren ganzen Ernst in ihm geltend.“ Durch das „gleichsam“ hat er aber doch sogleich wieder ein noch unerklärtes statuirt. Wir möchten vielmehr sagen: Es war wirklich die Arbeit des Geistes Gottes, die den Ignatius, der sich auf falschen Wegen abmühte, in die tiefere Selbsterkenntnis, durch den Wust selbsterdachter Heiligkeit in die Tiefe der wahren Busse führen wollte. Das Leben der beiden Männer gleicht bisher zwei Linien, die im geraden Gegensatze wider einander laufen. Hier ist der Eine Punkt, in dem sie zusammentreffend sich schneiden, wo sie unter dem unmittelbaren Einflusse des Geistes Gottes stehen. Jetzt muss es sich entscheiden, ob Ignatius innerlich sich wirklich brechen lässt, ob er an allem eignen Thun verzweifelnd wirklich die Gnade Gottes sucht, auf die auch ihn sein Beichtvater hinweist. Dadurch würde allerdings sein gesamtes Leben eine entgegengesetzte Richtung bekommen. Das geschieht nicht, und darum entfernen sich von diesem einem Schneidepunkte aus die Lebenslinien beider Männer, wieder nach entgegengesetzten Richtungen ihre Ziele verfolgend.

Dieser Punkt innerer Entscheidung im Leben beider Männer, dadurch ihren bisher grundsätzlich widerstreitenden Zielen gemäss die auch fernerhin immer weiter auseinander gehende

Lebensentwicklung gegeben wird, ist das zweite charakteristische Moment, welches wir in dieser Periode des Werdens und Wachsens hervorheben müssen.

Wie bezeichnend ist es doch für den Ignatius, dass mitten in den soeben geschilderten Kämpfen er nach einer äusseren Autorität sich sehnt, der er blindlings sich anvertrauen könne, wobei er sich gern mit einem Hunde als Führer begnügen will; wie bezeichnend ist es, dass in der Seelennoth in ihm der Wunsch erwacht, sein Beichtvater möchte ihm befehlen, ruhigeren und friedevolleren Gemüths zu sein, und ihm gebieten, nicht weiter an die Sünden des vergangenen Lebens zu denken; und nur aus der Sorge, etwa die Heilung durch selbstgemachte Medicin zu erhalten, wagt er nicht ihn darum zu bitten. Luther war dies gar oft vom Beichtvater schon geboten worden, aber niemals konnte solch Wort ihm von Werth sein. Als dann wirklich der Beichtvater dem Ignatius gebietet, an die Vergebung der Sünden zu glauben, da werden diesem auf zwei Tage die Lasten von der Seele genommen, und am dritten Tage nach einer neuen Anfechtung „beschloss er mit grösster Freudigkeit“ (*summa cum alacritate decrevit*) niemals in der Beichte etwas von dem vorausgehenden Leben wieder zu erwähnen, das vergangene Leben der Vergessenheit zu überliefern und die geschlossenen Seelenwunden nicht wieder aufzureissen. Von da an ist er ein für allemal von allen Zweifeln frei geblieben.⁶¹⁾ Dieser ganze Vorgang ist also gar keine innere Umwandlung, keine Bekehrung, kein sich Ueberwundenwissen von der Gnade Gottes, es ist vielmehr ein von ihm selbst gefasster Entschluss. Ranke⁶²⁾ sagt treffend: „eine Annahme, die man ergreift, weil man will, nicht eine Ueberzeugung, der man sich unterwerfen muss.“ Darum bleibt auch hier Ignatius im Grunde seines Herzens genau derselbe, der er gewesen ist. Nicht die Gnade und die innere Gewissheit der Vergebung der Sünden verwandelt sein Leben, sondern er selbst gibt die ihn hemmenden Zweifel und Kämpfe der Vergessenheit anheim. Luther dagegen wusste sich vielmehr durch die Gnade Gottes überwältigt, so dass er von ihr ergriffen sich ohne sein Zuthun auf einen festen Felsen gestellt sah.

Dieser Subjectivismus, der als die Kehrseite bei dem nach

absoluter Autorität dürstenden Ignatius erscheint, tritt noch klarer zu Tage, wenn wir nunmehr an das dritte charakteristische Moment herantreten, was uns in der Entwicklungsperiode beider Männer gegensätzlich erscheint, wenn wir die Antwort auf die Frage geben: Worin suchen und worauf gründen beide Männer den festen Halt ihres inneren Lebens?

Dem Ignatius war selbstverständlich von jeher die Kirche die unbedingte Autorität gewesen, der gegenüber ihm niemals auch nur der mindeste Zweifel als berechtigt erschien. Ein innerer Zwiespalt zwischen ihm und dem Glauben der Kirche ist niemals in seinem Leben vorhanden gewesen. Hier lagen nicht die Versuchungen, die er zu überwinden brauchte. Aber des Ignatius Streben ging ja auch auf etwas ganz anderes. Nicht einer unter den vielen übrigen katholischen Christen wollte er sein, die an ihrem Glaubensgehorsam sich völlig genügen liessen. Er wollte ja in besonderer Weise in der Kirche ein Streiter Christi werden. Für diesen einzigartigen Weg, den er einschlug, für die Gottwohlgefälligkeit des Ziels, das er im Auge hatte, bedurfte er noch einer anderen Vergewisserung, die ihm die Kirche um so weniger geben konnte, als er ja gerade, wie ein Dominicus und Franciscus, die Anerkennung in der Kirche erst erringen musste, die ihm auch später von Seiten des Papstes nur nach langem Schwanken gewährt ward. Diesen Halt für die Gewissheit, dass die göttliche Gnade auf seinem Thun ruhe, findet er einerseits in den Visionen, die er hat, und andererseits in den Gefühlen, die diese Visionen in ihm erwecken.

Die Visionen, an denen sein Leben so überaus reich ist, erkennen wir als ganz natürliche Erzeugnisse dieser krankhaft erregten Persönlichkeit, die durch Hunger und Selbstqualen, durch consequente Anspannung einer reichen Phantasie erregt werden mussten. Ignatius dagegen sah in ihnen objective, ausser ihm von Gott gewirkte Offenbarungen. Sie sind mannigfaltiger Art: bald erscheint ihm die Jungfrau mit dem Kinde, bald das Mysterium der Dreieinigkeit in Gestalt dreier zur Harmonie verbundener Clavier-tasten oder das Mysterium der Menschwerdung Christi, bald sind es aber Visionen ganz unbestimmter Art: eine goldne Scheibe, ein

weisses Licht und dgl. Nicht alle Visionen galten für ihn aber von vorn herein als göttlich gewirkte. Er unterschied göttliche und satanische Gesichte, und er fand das Kriterium für beide Arten in den Gefühlen und Stimmungen, die jedesmal eine solche Vision in seinem Herzen zurückliess. Was er auf seinem Krankenlager als die Frucht einerseits der weltlichen, andererseits der geistlichen Gedanken erfahren hatte (S. oben S. 22), das bildete er nun zum System aus und erhob es zum Maassstab für die ihm werdenden Visionen. Wie willkürlich er dabei zu Werke geht, erhellt besonders aus folgendem: Eine sehr häufig wiederkehrende Vision während seiner Kampfeszeit ist ein einfaches helles Licht, das einer Schlange gleicht. Es hat ihn stets mit grosser Ruhe erfüllt und er erkennt daraus, dass diese Vision von Gott gewirkt ist. Da, als diese selbe Vision einmal wiederkehrt, nachdem er die dauernde Ruhe gefunden hat und während er gerade vor dem Kreuze kniet, erscheint ihm das Licht nicht mehr so strahlend wie vordem, und sofort ist es ihm klar, dass er sich früher getäuscht hat, und dass es der Satan ist, der ihn versuchen will. Gewiss wiederum ein Beweis des schrankenlosesten Subjectivismus, in den der Vertreter der absoluten kirchlichen Autorität verfällt, indem das eine Extrem nothwendig das andere aus sich erzeugt und im Gefolge hat.

Auch Luther ist ja als ein gehorsamer Sohn seiner Kirche in das Kloster gegangen. Er sah in ihr die Braut Christi, die die Wahrheit darreicht. Als er im Jahre 1517 seine Thesen anschlug, hat er sie noch für die unfehlbare Trägerin des Heils und der Wahrheit gehalten. Aber wenn Ignatius für die besondere Frage, die sein ganzes Leben erfüllte, noch einer anderen Autorität bedurfte, so konnte ebenfalls für die Lebensfrage, die Luthers ganzes Denken und Sinnen erfüllte, für die Gewissheit seiner eigenen Seligkeit keine Garantie der Kirche genügen.

Worin suchte er dafür den Halt? Nicht in den Visionen und Gefühlsstimmungen, wie Ignatius. Diese sind für Luther ohne jedweden Werth. Er weiss sehr gut, dass, wie er sagt, „die Gesichte erscheinen, nach dem die Leute gesinnt sind im Herzen“ ⁶³), d. h. der Eindruck, den die Gesichte hervorrufen, entspringt nicht aus einer ihnen objectiv innewohnenden Bestimmtheit, sondern er ist nur

ihr subjectiver Reflex in dem Menschenherzen, welches darin seine Artung offenbart. Darum sieht Luther in den Gesichtern von vorn herein Blendwerke des Satans, da jedes sichere Kriterium für sie fehlt. Worauf er vielmehr sich und sein Heil gründen lernt und was ihm endlich aus dem Auf- und Abwogen der Ungewissheit den festen Halt gibt, ist das aller Subjectivität, allem Wechsel und Wandel entnommene Wort Gottes, wie es in der heiligen Schrift uns dargereicht wird. Allen andern täuschenden Offenbarungen gegenüber bekennt er: „In diesem Leben können wir Gott nicht anders ansehen noch fassen, denn durch sein Wort.“ „So müssen wir nun gewiss sein, dass die Seele kann keines Dings entbehren, ohne das Wort Gottes, und ohne das Wort Gottes ist ihr mit keinem Ding geholfen. Wo sie aber das Wort Gottes hat, so bedarf sie auch keines andern Dinges mehr, sondern sie hat in dem Wort genug“ ⁶⁴). So überreich auch gerade alle Schriften Luthers an dem Preise des Worts als des festen Grundes für das Heil der Seele sind, so möchten wir besonders auf die köstliche Auslegung des 23. Psalms ⁶⁵) hinweisen, in dem er gerade in Erinnerung daran, dass unter dem Papstthum er Christus nur als den zornigen Richter gekannt hat, die ganze Herrlichkeit des Wortes Gottes entfaltet, welches ihm im Gegensatze zum Papstthum Christum als guten Hirten darreicht. „In allerlei Trübsalen, Aengsten und Nöthen, geistlich und leiblich, wenn ich nirgends weiss Hülfe und Trost zu finden, so halt ich mich zum Wort der Gnaden; da allein und sonst nirgends, finde ich rechten Trost und Erquickung und dasselbe nur reichlich. . . So wenig man ausserhalb Gottes Wort zu Gottes und der Wahrheit Erkenntniss und zum rechten Glauben kommen kann, so wenig ist Trost und Friede des Gewissens ausser demselbigen zu finden. . . Darum . . in allen meinen Aengsten und Nöthen finde ich auf Erden nichts, dadurch mir geholfen kann werden, dass ich zufrieden bin; allein Gottes Wort ist allda mein Stecken und Stab, daran halte ich mich und richte mich wieder daran auf.“ Gegenüber allem Subjectivismus war dieses Wort Gottes für Luther die feste Position. —

Aber was macht die heilige Schrift ihm zu dieser Autorität? Um wessen willen glaubt er an die Schrift? Nicht um der Kirche

willen, die ihm dieses Wort als Gottes Wort darreicht, auch nicht um irgend welcher Autorität willen, die für dasselbe eintritt, sondern einzig und allein um des Wortes selbst willen, um dessen willen, was es enthält und darreicht. „Es ist nicht Gottes Wort, darum dass es die Kirche saget, sondern, dass Gottes Wort gesaget wird, darum wird die Kirche. Die Kirche macht nicht das Wort, sondern sie wird von dem Wort.“ „Denn wer das Wort an ihm selbst nicht aufnimmt, der nimmts nimmer mehr auf um der Prediger willen, wenn ihm gleich alle Engel predigten. . . Wer aber dem Worte glaubet, der achtet nicht, wer die Person ist, die das Wort saget und ehret auch nicht das Wort um der Person willen, sondern wiederum die Person ehret er um des Wortes willen, setzt immer die Person unter das Wort. Und ob die Person unterginge oder gleich vom Glauben fiel und anders prediget, so lässt er eher die Person, denn das Wort fahren, bleibt auf dem, das er gehört hat, es sei Person, es komme Person, es gehe Person, wie und wenn es mag und will. Das ist auch der Unterschied des göttlichen Glaubens und menschlichen Glaubens, dass der menschliche Glaube haftet auf der Person, gläubt, trauet und ehret das Wort, um desswillen, der es sagt. Aber der göttliche Glaube wiederum haftet auf dem Wort, das Gott selber ist, gläubt, trauet und ehret das Wort, nicht um desswillen, der es gesagt hat, sondern er fühlet, dass so gewiss wahr ist, dass ihn niemand davon mehr reißen kann, wenn's gleich derselbige Prediger thät (Joh. 4, 42).“⁶⁶) Hier ist mit klaren Worten die Scheidewand gezogen, die ihn von Ignatius trennt, der Gegensatz gezeichnet zwischen evangelischer Glaubensgewissheit und katholischem Glaubensgehorsam.

Wenn er aber in diesen letzten Worten von dem „Fühlen“ der Wahrheit redet, so meint er damit nicht etwa die Gefühls-empfindungen des Herzens gegenüber dem Worte Gottes. Mit aller Entschiedenheit hat er ja im Gegentheil alles Bauen auf das Gefühl verworfen als durchaus schwankenden unsicheren Boden. „Fühlen ist wider den Glauben und glauben wider das Fühlen. . . Denn wenn man Christum sichtiglich droben im Himmel schweben sähe, wie die leibliche Sonne, so dürfte man nicht glauben; nun aber Christus gestorben ist um

unsrer Sünde willen und wieder auferstanden um unsrer Gerechtigkeit willen, das siehet man nicht, man fühlet's auch nicht, man kann es auch mit keiner Vernunft begreifen, darum muss man hier vom Fühlen abtreten und schlechthin das Wort in die Ohren fassen und darnach ins Herz schreiben und daran hangen, wenn es gleich keinen Schein hat, dass meine Sünden von mir hinweg sind, wenn ich sie gleich noch fühle.“⁶⁷⁾ An die Stelle dieses der niedern psychischen und sinnlichen Sphäre des Menschen zugehörigen Gefühls, auf das Ignatius alles Gewicht legte, tritt bei Luther vielmehr die Selbstgewissheit seines Glaubens. „Darum muss das Herz von solchem Fühlen sich kehren und das tiefe heimliche Ja unter und über dem Nein mit festem Glauben auf Gottes Wort fassen und halten.“ Solcher Glaube bedarf keiner andern Stützen, weil er Christum als seinen Erlöser ergriffen und sich zu eigen gemacht hat, so dass er in der Thatsache der Rechtfertigung seines Heilands und damit seines Heils unmittelbar gewiss ist und sprechen kann: „In meinem Herzen regiert und soll allezeit nur regieren mein lieber Herr Jesus Christus, welcher mich geliebet und sich für mich dargegeben hat und welcher Anfang Mitte und Ende aller meiner Gedanken ist bei Tag und Nacht.“

Die innere Verbindung aber zwischen dem objektiven Worte der Schrift und seiner persönlichen Heilsgewissheit findet er darin, dass das geschriebene Wort und sein gesamter Inhalt nicht als eine Lehre, nicht als ein Gesetz ihm gegenüber steht, dessen Glaubenssätzen und Vorschriften er sich zu unterwerfen hat, sondern dass er es als Heilsgabe, die ihm persönlich aus Gnaden dargereicht wird, im Glauben ergreift. Das war es ja, was ihm wie ein ganz neues erschien, als jener alte Klosterbruder, nach Melanchthons Bericht⁶⁸⁾, nachdem Luther ihm seine Bedrängnisse erzählt hatte, den auch von Luther bisher festgehaltenen Satz des Symbolums: „Ich glaube die Vergebung der Sünden“ also auslegte, „dass man nicht nur im allgemeinen glauben solle, dass irgend welchen vergeben werde, wie auch die Teufel glaubten, dass dem David und Petrus vergeben werde. Sondern das sei der Befehl Gottes, dass wir einzelnen Menschen glauben, dass

uns die Sünden vergeben seien.“ „Der Glaube“, sagt Luther in einer seiner Predigten⁶⁹⁾ „ist nicht allein dies, dass man wisse und glaube, es sei wahr, was man von Christo prediget, sondern ein herzliches Vertrauen, dass du dich's annehmest, dass es um deinetwillen und dir zu gut geschehen sei . . . Wer nun solchen Glauben nicht hat, dass er kann sprechen: Christus ist für mich gestorben, dass ich vom ewigen Tod und Sünden ledig sei, der ist ein Unchrist und bleibt ein Sünder, wenn er sich gleich mit guten Werken zu todt martert.“ „In dem Wörtlein Ich, Mir, Mich hängt die ganze Kraft des Christenglaubens“, sagt er an einer andern Stelle. Das war es auch, wodurch das Sakrament für Luther neben dem Worte die grosse Bedeutung erhielt, weil darin jedem die für ihn vorhandene Gnade besonders gereicht wird. „Wenn ich Christi Tod predige“, sagt er, „das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeinde, darin ich es niemandem sonderlich gebe, wer es fasst, der fasset es, aber wenn ich das Sakrament reiche, so eigene ich solches dem sonderlich zu, der es nimmt, schenke ihm Christi Leib und Blut, dass er habe Vergebung der Sünden durch seinen Tod erworben und in der Gemeinde geprediget. Das ist etwas mehr, denn die gemeine Predigt; denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament und wiederum (d. h. umgekehrt), ist doch darüber der Vortheil, dass es hier auf gewisse Personen deutet.“ „Darum ist es fürnehmlich zu thun, dass ein jeder glaube, Christus habe für ihn und nicht allein für St. Peter, St. Paul und andere Heilige gelitten. Das hat Christus einem jeden Christen in seinem Testament wollen vergewissern, sintemal ein jeder für sich selbst solches Testament, das ist den Leib Christi und sein Blut empfähet und geniesset.“⁷⁰⁾

Vergegenwärtigen wir uns aber noch einmal den gesammten Verlauf jener Entwicklungsperiode beider Männer, so tritt uns als ein viertes unterscheidendes Charakteristikum folgendes entgegen: das, was Ignatius von Loyola durch seinen Entwicklungsgang erreicht hat, ist ihm nur Mittel zum Zweck, wodurch er sich selbst zum Gründer und Haupt des Jesuitenordens machen will, Luthers innere Entwicklung dagegen kommt in der persönlichen Heils-

gewissheit zum vollbefriedigten Abschluss und hat hier sein Endziel erreicht; dadurch aber wird er ohne es zu wollen, kraft innerer Nothwendigkeit, nachher zum Reformator.

Wenn wir schon oben (S. 23) darauf hinwiesen, wie Ignatius unmittelbar nach dem gefassten Entschlusse, ein Streiter Christi zu werden, sein ganzes Leben zweckvoll auf dieses zu erreichende Ziel zuspitzt, so bleibt dies auch der Grundzug durch diese ganze Entwicklungs- und Bereitungsperiode hindurch. Das bekundeten schon die vorbereitenden Schritte (S. 23), das offenbarte der Fanatismus, der ihn von Anfang an den Ketzern gegenüber beseelte (S. 24), das bezeugen vor allem die geistlichen Exercitien. Wenn sie noch heute als das wirksame Mittel bei den Zöglingen des Jesuitenordens in Uebung gesetzt werden, so geschieht dies stets nur unter Leitung eines Dirigenten, der zweckvoll je nach der besonderen Individualität den sie Uebenden nach dem vorgesteckten Ziele leitet, welche Anweisungen dem Dirigenten selber wieder in einem besonders wichtigen Werke des Jesuitenordens ertheilt werden ⁷¹⁾. Wenn aber Ignatius ohne irgend welche äussere Veranlassung und Anleitung diese zweckvoll angelegten Exercitien durchmachte, so erhellt deutlich, wie eben das zweckbewusste Streben, der Streiter der römischen Kirche zu werden, ihn durchaus dabei beherrschte. Das tritt auch deutlich in den oben genannten Visionen und in den diesen Visionen entsprechenden Gefühlen zu Tage (S. 36), nur mit dem Unterschiede, dass er durch die vorher erwähnten Momente mit vollem Bewusstsein die zweckvolle Regelung seines Lebens vollzieht, während dagegen bei den Visionen und den Gefühlen er, ohne sich dessen bewusst zu werden, seiner Entwicklung die bestimmte Richtung giebt. So sehr er selbst von der Objectivität dieser Offenbarungen überzeugt ist, so sind doch deutlich erkennbar diese Visionen nur krankhafte Ausgeburten seiner erregten Phantasie und die dadurch geweckten Gefühle wiederum nur subjektive Rückwirkungen seiner visionären eigenen Erzeugnisse. Er glaubt von oben geleitet zu werden und leitet doch nur sich selbst.

Grundsätzlich davon verschieden erscheint Luthers Leben. So wenig der Gedanke, ein Streiter Christi zu werden, ihn ins Kloster getrieben hatte (S. 19), so wenig hat auch später

dieser Gedanke oder gar vollends die Absicht, ein Reformator der Kirche zu werden, ihn beseelt. Es ist nur eine scheinbare Parallele zu des Ignatius' Verfolgungssucht der Ketzer, wenn auch Luther von seiner Klosterzeit erzählt, er habe wie ein Saulus alle, die dem Papst auch nur in einer Silbe den Gehorsam verweigert hätten, tödten oder zu ihrem Tode mitwirken mögen; ausdrücklich fügt er hinzu, er habe im Unterschiede von Eck und anderen, — und, sagen wir, auch im Unterschiede von Loyola, — die Sache so ernst genommen, weil er in Furcht vor dem jüngsten Tage aus tiefster Seele gewünscht habe, dadurch selig zu werden ⁷²⁾. Zu diesem Einen Ziele stand auch in seinem weiteren Leben all sein Thun und Denken in Beziehung, und lange, ehe er auch nur den ersten Schritt that, der ihn in die Bahnen der Reformation führte, war er in dieser einen Hauptfrage seines Lebens, über die Gewissheit seines Heils, das im Worte Gottes uns dargereicht und in der Rechtfertigung durch den Glauben aus Gnaden uns zugeeignet wird, völlig klar.

Zwar sind es nicht viel Schriftstücke, die wir aus seiner vor-reformatorischen Zeit besitzen, dennoch erscheint in ihnen, was diese Centralposition des Evangeliums betrifft, schon der ganze Luther der evangelischen Kirche. Schon in den Vorlesungen, die er über die Psalmen im Jahre 1513 oder 1514 in Wittenberg hielt, tritt dies bestimmt hervor. ⁷³⁾ In einer Predigt vom Martinstag 1515, ⁷⁴⁾ die uns im Fragment vorliegt, beginnt er: „Welcher die Bibel lesen will, der muss eben darauf schauen, dass er nicht irre; denn die Schrift lässt sich wohl dehnen und leiten, aber keiner leite sie nach seinem Affekt, sondern er führe sie zu dem Brunnen, das ist zu dem Kreuz Christi, so wird er's gewisslich treffen und nicht fehlen. Eines predige, die Weisheit des Kreuzes, das ist, dass mit dem Menschen nichts ist, noch (er etwas) vermag, und also lernet er an ihm selber verzagen und in Christus hoffen.“

Ganz besonders köstlich aber tritt als errungenes persönliches Eigenthum die volle Klarheit seiner Glaubensfestigkeit hervor, wenn der im Dienste der Kirche demüthig arbeitende Mann am 7. April 1516 an den Augustinermönch Spenlein in Memmingen schreibt: ⁷⁵⁾ „Was übrigens deine Seele bewegt, wünsche ich zu wissen, ob

sie endlich ihrer eigenen Gerechtigkeit überdrüssig, in der Gerechtigkeit Christi zu athmen und zu vertrauen lernt. Es gährt nämlich zu unsrer Zeit die Versuchung zur Vermessenheit in gar vielen, und in denen vorzüglich, die gerecht und gut zu sein mit allen Kräften sich mühen; indem sie die Gerechtigkeit Gottes nicht kennen, welche in Christo uns überschwänglich und umsonst dargereicht wird, suchen sie in sich selbst so lange gut zu handeln, bis sie das Vertrauen haben möchten, vor Gott zu bestehen, als mit Tugenden und Verdiensten geschmückt, was doch unmöglich geschehen kann. Du bist bei uns dieser Meinung, oder vielmehr dieses Irrthums gewesen, ich bin es auch gewesen, aber auch jetzt noch kämpfe ich gegen diesen Irrthum und habe noch nicht ausgekämpft. Darum, mein lieber Bruder, lerne Christum und zwar ihn als den Gekreuzigten, lerne ihm singen und an dir selbst verzweifelnd zu ihm sagen: Du, Herr Jesu, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde; du hast angenommen, was mein ist, und hast mir gegeben, was dein ist, du hast angenommen, was du nicht warst, und hast mir gegeben, was ich nicht war. . . Darum wirst du allein in ihm durch glaubensvolle Verzweiflung an dir selbst und an deinen Werken (*fiducialem desperationem tui et operum tuorum*) den Frieden finden.“ In einem Briefe an Spalatin vom 19. Oktober 1516 ⁷⁶⁾ schreibt er: „Nicht, wie Aristoteles glaubt, werden wir gerecht durch gerecht handeln, das ist nur Schein, sondern dadurch, dass wir gerecht werden und sind, wirken wir Gerechtes; zuvor muss die Person eine andere werden, dann erst die Werke.“

Dadurch allein ist Luther zum Reformator geworden, dass die positive Grundlage, auf der er schon vor seinem öffentlichen Auftreten stand, unvereinbar mit dem allem war, was bisher in der bestehenden Kirche von ihm so hoch und heilig gehalten worden war. In dieser Heilserkenntniss der Rechtfertigung aus dem Glauben, in der er die heilige Schrift allein als Regel und Norm besass, hatte er, ohne es zu ahnen, den Archimedischen Punkt gefunden, der ausserhalb der römisch-katholischen Kirche lag, von dem aus er nothwendiger Weise die römische Kirche aus den Angeln heben musste, sobald er vollbewusst und klar sich mit ihr auseinander setzte.

Dadurch unterscheidet sich Luther als Reformator von allen Vorläufern der Reformation ganz wesentlich. Ein Wiclif, ein Hus und andere haben erst im Verlaufe des Kampfes, in den sie mit der römischen Kirche geriethen, die feste Position in der heiligen Schrift allein gesucht und gefunden.⁷⁷⁾ Wenn sie aber so das evangelische Formalprincip wohl gefunden haben, so fehlt sowohl dem Wiclif wie dem Hus bis zuletzt das Materialprincip der Rechtfertigung aus dem Glauben allein. Beide kommen über eine gesetzliche Auffassung des Christenthums im Grunde doch nicht hinaus, und kämpfen darum zwar wider die katholische Kirche, aber doch noch auf dem Boden derselben. „Wäre Wiclif,“ sagt Lechler,⁷⁸⁾ „wie in der alleinigen Autorität der Schrift, so auch in der Heilslehre selbst ein *Doctor evangelicus* gewesen, so wäre er, menschlich geredet, nicht blos ein Vorläufer der Reformation geblieben, sondern wäre selbst ein Reformator gewesen;“ und die Bedeutung des Hus in der Kirchengeschichte liegt, wie Pressel⁷⁹⁾ treffend sagt, darin, „dass es durch sein tragisches Geschick sich aussprach, wie unmöglich es sei, einen neuen Lappen auf das wurmstichige Kleid des römischen Katholicismus zu setzen, dass es vielmehr neuer Schläuche bedürfe, um den Gehalt des evangelischen Geistes zu beherbergen.“

Luther dagegen ist vom ersten Schritte an, den er als Reformator that, in sich fest gewesen und alle die einzelnen Stufen, die er fortschreitend als Reformator ersteigt, sind nur die nothwendigen äusseren Consequenzen der inneren Heilserkenntniss, die er schon besass, so dass kraft der Energie dieser inneren unzerstörbaren Heilserfahrung er nothwendigerweise eine Fessel nach der andern, die er anfangs wohl meinte noch ertragen zu können, ihm selbst zum Erstaunen sprengen musste.

So nur werden wir Luther's Heranwachsen zum Reformator verstehen, wenn wir es erkennen als die ihm selbst erst allmählig zum vollen Bewusstsein kommende Consequenz seines persönlichen Christenthums.⁸⁰⁾

Was war es, was zunächst den Thesen die zündende Kraft verlieh, dass sie in vierzehn Tagen in ganz Deutschland, in vier Wochen in der ganzen Christenheit gelesen wurden? Der bekannte (jezt altkatholische) Döllinger⁸¹⁾ hat schon im J. 1861,

also in der Zeit, da er heftig gegen die lutherische Kirche Baierns polemisirte, die Bedeutung Luthers in folgenden Worten gewürdigt: „Vor der Ueberlegenheit und schöpferischen Energie dieses Geistes bog damals der aufstrebende Theil der Nation demuthsvoll und gläubig die Kniee. In ihm, in dieser Vereinigung von Kraft und Geist erkannten sie ihren Meister, von seinen Gedanken lebten sie; er erschien ihnen als der Heros, in welchem die Nation mit allen ihren Eigenthümlichkeiten sich verkörpert habe. Sie bewunderten ihn, sie gaben sich ihm hin, weil sie in ihm ihr potenzirtes Selbst zu erkennen glaubten, weil es ihre innersten Empfindungen waren, denen sie, nur klarer, beredter, kraftvoller ausgedrückt, als sie es vermocht hätten, in seinen Schriften begegneten.“

So überraschend auch solche Würdigung der Bedeutung Luthers im Munde eines Katholiken uns erscheint, so ist damit die volle Erklärung der Wirkung Luthers noch nicht gegeben. Dieselbe ruht nicht sowohl auf einer nationalen, als vielmehr religiösen Basis. Darin liegt die Bedeutung der Thesen und ihrer Wirkung, dass sie, trotz aller ihrer Unklarheiten und Widersprüche, die uns heute die Macht ihres Eindrucks verwischen, nicht etwa blos am Studirtische verfasste theologische Sätze sind, sondern dass sie der Schrei eines bedrängten Gewissens waren, und dass aus ihnen heraus der Pulsschlag eines Herzens offenbar ward, welches an Stelle der einzelnen äusseren Busswerke, das ganze innere Leben als eine fortgehende Busse kennt (These 1), welches ferner im Gegensatze zu dem trügerischen Schatze der Kirche, den der Papst verwaltet (Thes. 56—58), den wahren Schatz der Kirche, das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes als den festen Grund gefunden hat (Thes. 62), und welches endlich die Gewissheit der Vergebung der Sünden und das volle Theilhaben an allen Gütern Christi von jeder äusseren kirchlichen Garantie loslöst und auf die bussfertige Aneignung des im Worte Gottes dargereichten Heils gründet (Thes. 36. 37). — Klarer und bestimmter als in den Thesen tritt aber in der im Mai 1518 an den Papst Leo zur Rechtfertigung gesandten Schrift „*Resolutiones disputationum*,“ in welcher er alle einzelnen Thesen tiefer begründet, diese unzertrennliche Verbindung des rechtfertigenden

Glaubens mit dem in der heiligen Schrift enthaltenen Evangelium ins helle Licht. ⁸²⁾

Wenn damals freilich Luther noch glaubte, sich aus des Papstes Munde der evangelischen Wahrheit versehen zu dürfen und in dem Begleitschreiben, welches er bei Uebersendung dieser Schrift an den Papst richtet, es nicht anders wissen will, denn dass des Papstes Stimme „Christi Stimme sei, der durch ihn handle und lehre“, ⁸³⁾ so musste doch seine unerschütterliche in Gottes Wort gebundene Glaubensgewissheit, die sich in demselben Briefe in den Worten Luft macht: „Was soll ich thun? widerrufen kann und will ich nicht“, ihre Energie auch wider den Papst richten, sobald Luther zu der Ueberzeugung kommen musste, dass er in seinem Kampfe mit Tetzl, Eck und Sylvester Prierias nicht bloß wider die Ansichten einzelner Theologen, sondern gegen die vom Papst selbst vertretenen Lehren gekämpft hatte. Das brachte die Verhandlung mit dem päpstlichen Legaten Cajetan ihm zum Bewusstsein. Gegenüber der Behauptung dieses Vertreters des Papstes: „Der römische Stuhl stehe über allen Autoritäten“ stellte Luther klar und bestimmt sein: „ausgenommen der Schrift“ entgegen. Da hier keine Verständigung möglich war, der verlangte Widerruf aber nicht von ihm geleistet werden konnte, trieb es Luther zu der Erkenntniss, dass der Papst auch nur ein irrthumsfähiger Mensch sei. ⁸⁴⁾

Mit dieser ersten Erkenntniss war ihm aber noch nicht auch die Irrthumsfähigkeit der Kirche erwiesen. Vielmehr glaubte Luther als treuer Sohn der Kirche, dass mit seiner in Gottes Wort gegründeten Glaubensgewissheit die Annahme der Unfehlbarkeit der Kirche, die in den allgemeinen Concilien sich eine Stimme giebt, bestehen könne. In einer Unterredung, die er mit einem päpstlichen Abgesandten vor dem Verhöre Cajetan's hatte, glaubte er noch sagen zu können: „Wenn ich belehrt werden kann, dass von mir etwas anderes gesagt worden ist, als die heilige römische Kirche lehrt, dann werde ich bald mein eigener Richter sein und den Widerruf singen.“ ⁸⁵⁾ Er protestirte noch vor Cajetan auf das entschiedenste dagegen, dass er etwas rede oder jemals reden werde, was gegen die Lehre der heiligen römischen Kirche sei, und meinte sich dem Urtheile der Univer-

sitäten unterwerfen zu können.⁸⁶⁾ Darum bat er auch nach dem Verhöre Cajetan, den Papst Leo zu bestimmen, die Zweifelfragen von der Kirche entscheiden zu lassen, da er (Luther) „die Stimme der Braut hören und ihr folgen wolle, die gewisslich die Stimme des Brätigams vernimmt.“⁸⁷⁾

Wenn Luther freilich zu gleicher Zeit es ausspricht:⁸⁸⁾ „ich will nicht zu einem Ketzer werden mit dem Widerspruche der Meinung, durch welche ich bin zu einem Christen geworden; eher will ich sterben, verbrannt, vertrieben und vermaledeit werden;“ wenn er an Cajetan schreibt:⁸⁹⁾ „dass in Sachen des Glaubens nicht nur ein allgemeines Concil, sondern auch jedweder Gläubige, wenn er auf besseren Autoritäten und Gründen stehe als der Papst, über dem Papst sei; wenn er immer wieder dem Cajetan gegenüber betont, er würde gern widerrufen, wenn es nur mit seinem Gewissen, das in Gottes Wort gebunden sei, verträglich wäre, gegen das er unter keinen Umständen handeln könne,⁹⁰⁾ so weiss er allerdings damals noch nicht, dass die Tragweite aller dieser Worte ihn weit über die Anerkennung der Kirche resp. der ökumenischen Concilien als unfehlbarer Träger der Wahrheit hinausführen musste.

Zum vollen Bewusstsein dieser Thatsache brachte ihn erst die Leipziger Disputation im Jahre 1519. Luther wurde dabei durch die geschickte Taktik Eck's, der alles daran setzte, ihn als Anhänger der offenbaren Ketzer Hus und Wiclif zu erweisen, zu dem Bekenntnisse gedrängt, zu erklären, manche christliche Artikel des Hus seien unrechtmässiger Weise von dem Concil verdammt worden. Möge es Wiclif oder Hus vortragen, das sei ihm gleichgültig, da es Wahrheit sei, die durch die heilige Schrift feststehe. Wie wenig aber diese Erklärung Luthers, die das grösste Erstaunen und Entsetzen bei den Zuhörern hervorrief, eine specifisch neue Stufe für die innere Entwicklung Luthers bezeichnet, wie vielmehr darin sich nur äusserlich kundthut und ausspricht, was er schon längst vor seinem reformatorischen Auftreten in sich getragen hatte, ohne dass er sich dessen hatte bewusst werden wollen, das bezeugt uns ein rührender Zug, den er aus seiner Klosterzeit selbst berichtet. Damals war er einst über des Hus Predigten gerathen und aus

Fürwitz lüstern, die Lehren dieses Erzketzers kennen zu lernen, hatte er sich beim Lesen darüber entsetzen müssen, warum doch solcher Mann verbrannt wäre, der so christlich und gewaltig die Schrift führen konnte. „Aber weil sein Name so gräulich verdammt war, dass ich dazumal dachte, die Wände würden schwarz und die Sonne den Schein verlieren, wer des Namens Hus wohl gedächte, schlug ich das Buch zu und ging mit verwundetem Herzen davon, tröstete mich aber mit solchen Gedanken: Vielleicht hat er solches geschrieben, ehe denn er ist Ketzer geworden.“⁹¹⁾ Das ist eben die Bedeutung der Leipziger Disputation, dass sie Luther von den letzten Banden befreite, die noch die vollbewusste Entfaltung seiner christlichen Erkenntniss verhinderten, dass sie ihn dazu verhalf, was er nie vorher gewagt hatte, obgleich die Consequenz seiner Glaubensgewissheit es forderte, es offen auszusprechen: „Es habe Johann Hus oder das Concil einen Verstand, wie sie wollen, die Artikel, wie sie da liegen, sind wahr. Das wollte Gott nimmermehr, dass ein frommer Christenmensch einen Spruch der Schrift recht verstehe und in sich bildete und sollt denselben darnach um etlicher irrigen Verstandes willen verwerfen, unangesehen seinen rechten Verstand. Darüber soll man Papst und Concilien verleugnen zur Rettung der heiligen Schrift;“⁹²⁾ oder wie er an Eck in der gleicher Zeit erlassenen Schrift: „Wider die Eck'schen Bullen und Lügen“ schrieb:⁹³⁾ „Du, Papst, Doktores, Concilia, Menschen Engel und Teufel sollet und müsset in die Schrift. . . Ich will die heilige Schrift haben aufs allerbeständigste und zum ersten, darnach alles andere nehmen und lassen, was mich die Schrift lehret, es hab gelehret, wer da wolle; ich will keinen andern Meister haben, denn nur Einen, der heisset Christus im Himmel, wie er uns allen geboten hat, alle andern will ich für Mitschüler halten.“ „Ich erhebe mich selbst nicht über die Doktores und Concilia, ich erhebe Christum über alle Lehrer und Concilia.“

Wenn so die Eisesrinde, welche die volle Entfaltung der in ihm lebenden keimkräftigen Glaubenserkenntniss bisher noch verhindert hatte, gelöst wurde, so konnte der Bann, der ihn vom päpstlichen Stuhle aus traf, so wenig ihn brechen, dass er vielmehr zu dieser Entfaltung seiner freien christlichen Persönlich-

keit nur mitwirken musste. Luther wurde dadurch auch äusserlich von der Autorität befreit, gegen die er, obgleich ihr bisher untergeben, hatte protestiren müssen. „Ich bin von Gottes Gnaden frei (so schreibt er in seinem Büchlein „wider die Bulle des Antichrist“), darf und will mich der Dinge keins weder trösten noch entsetzen. Ich weiss wohl, wo mein Trost und Trotz stehet, der mir wohl sicher stehet für Menschen und Teufeln.“⁹⁴⁾ Es ist wie ein Frühling, der tausend neue Keime ans Licht bringend in Luthers Leben in jener Zeit hervorbricht. Wenn er schon sechs Monate vor der Leipziger Disputation schreiben musste:⁹⁵⁾ „Schon lange will meine Feder Grösseres zur Welt bringen, ich weiss gar nicht, woher mir die Gedanken kommen. Diese Sache hat ihren Anfang nicht durch meine Entscheidung, geschweige, dass die römischen Herren ein Ende erhoffen können“, so war nun auch das letzte Hemmniss gefallen und er trat mit voller Klarheit und Entschiedenheit als Reformator auf den Plan, zu dem er sich nicht eigenmächtig gemacht hatte, zu dem er durch Gottes Gnaden erwachsen war.

So zeigt sich uns, wenn wir noch einmal den Entwicklungsgang Luthers und Loyolas uns vergegenwärtigen, ein umgekehrter Weg bei beiden. Luthers Weg geht durch das Verzichten auf alles eigene Thun und eigene Verdienst zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, durch das Verlieren des eignen Lebens zu dem Gewinne des ewigen Lebens, durch das Ersterben des eigenen Ich zu dem Leben der in Christi Wort gebundenen und darum freien christlichen Persönlichkeit; des Ignatius Weg dagegen geht durch die maasslose Erhebung der verdienstlichen guten Werke, zu dem stumpfen blinden Gehorsam, durch das Geltendmachen des eigenen Ich, das mit seinem freien Willen alles vermag, zu der Vernichtung der eigenen freien Persönlichkeit.

Das ist der letzte Abschluss, den Beider Entwicklungsgang findet. Es ist hier, wo es uns auf die innere Entwicklung und was mit ihr zusammenhängt allein ankam, nicht angebracht, die weitere äussere Lebensgestaltung beider Männer zu verfolgen. Nur kurz sei erwähnt, dass Ignatius nach einem Aufenthalte in Jerusalem, in verschiedenen Städten, zuletzt in Paris, mit eiserner

Willenskraft die bisher versäumten wissenschaftlichen Studien nachholte, dass er eine Anzahl Jünglinge in seinen Kreis zu bannen wusste und durch die unter seiner Leitung abgeleisteten Exercitien sich zu seinen unbedingt ihm ergebenen Werkzeugen machte, dass er sodann mit diesen Freunden am 15. August 1534 in der Kirche zu Montmartre sich durch das Gelübde der Keuschheit und Armuth zu einem Bunde vereinte, dessen Haupt und Seele er war, dass sie durch Italien einzeln pilgernd, predigend und werbend nach Rom zogen und nach vielen Schwierigkeiten endlich durch Papst Paul III die Bestätigung ihres Ordens am 27. September 1540 erlangten, worauf Ignatius einstimmig zum Ordensgeneral erwählt wurde und damit für ihn das erreicht war, wonach von Anfang an sein Sinnen und Trachten gestanden hatte.

Um aber das Bild des ganzen in sich zum Abschluss gelangten Mannes zu erhalten, muss man die bedeutendste Schrift des Ignatius, seinen Brief: „Von der Tugend des Gehorsams“, den er im Jahre 1553 verfasst hat, seinem Inhalte nach klarlegen.

Der Gehorsam ist dem Ignatius die einzige Tugend, die alle andern in sich schliesst. Wo er blüht, da werden ohne Zweifel auch die übrigen Tugenden blühen und Frucht tragen, wesshalb er wünscht, dass seine Ordensbrüder in diesem Gehorsam alle anderen Orden übertreffen sollen. Aber welcher Art ist „jene berühmte Einfalt des blinden Gehorsams“, die Ignatius verlangt? Drei Stufen des Gehorsams legt er dar. Die niedrigste durchaus unvollkommene Stufe, die des Namens „Tugend“ noch nicht werth ist, ist die Form des Gehorsams, wonach man die Befehle des Oberen nur mit dem äusseren Werke ausübt.⁹⁶⁾ Die Tugend beginnt erst auf der zweiten Stufe, auf der man den Willen des Oberen zu seinem eigenen Willen macht und mit ihm so zusammenstimmt, dass nicht blos „in dem Erfolge die Ausführung, sondern auch in der Gesinnung die innere Zustimmung“ erscheint.⁹⁷⁾ Darum gilt es, soweit es nur irgend geschehen kann, allen eigenen Willen vollständig abzulegen und die Freiheit des Willens den Dienern Gottes zu überliefern. Man hüte sich ja, irgendwann sich dahin zu neigen, den Willen des

Vorgesetzten, den man für einen göttlichen Willen halten muss, zu dem eignen Willen abzubeugen und ihn dem eignen anzupassen. Vielmehr muss man durchaus den eignen Willen ausziehen und den Willen des Vorgesetzten anziehen.

Dennoch soll man eine noch höhere Stufe ersteigen. Es gilt ausser dem Willen auch die Erkenntniss zum Opfer zu bringen, so dass man nicht bloß dasselbe will, was der Vorgesetzte will, sondern auch dasselbe denkt, was er denkt, und das Urtheil jenes völlig zu seinem eigenen macht.

Wer ist aber dieser „Vorgesetzte“ (*Superior*), von dem Ignatius immer spricht? Nicht etwa Gott oder Gottes Wort, auch nicht etwa die Kirche oder der Papst, überhaupt nicht eine bestimmte Einzelperson. Es ist darunter vielmehr der jedesmalige Vorgesetzte eines Mitgliedes des Ordens auf jeder Stufe seines reichgegliederten Organismus gemeint.⁹⁸⁾ Die ganze Gesellschaft Jesu stellt nämlich, dem ursprünglichen Ideal des Ignatius gemäss, eine Compagnie Soldaten dar, hergenommen von dem spanischen Namen „*Compania*“, den die Gesellschaft trägt.⁹⁹⁾ Wie nun im Soldatenstande alles bis ins einzelste nach Vorgesetzten und Untergebenen gegliedert sich aufbaut und auf jeder Stufe der unbedingte Gehorsam gegen den Vorgesetzten das nothwendige Erforderniss ist, so ist dies im Jesuitenorden als geistlichem Kriegerstande auch auf das geistige, sittliche, religiöse Gebiet übertragen.¹⁰⁰⁾ Es wird die unbedingte Unterwerfung unter den jedesmaligen Vorgesetzten auf jeder Stufe, sowohl nach Willen, wie Erkenntniss, bei jedem Befehl bei jedem Urtheil verlangt. Jeder Vorgesetzte auf jeder Stufe hat im vollsten Umfange für seine Untergebenen die Stellvertretung Gottes. „Die Untergebenen“, sagt Ignatius,¹⁰¹⁾ „sollen niemals die Person selbst ansehen, der sie gehorchen, sondern in ihr Christum den Herrn, um dessen willen sie gehorchen. Wenn nun dem Vorgesetzten nicht dann und desshalb zu gehorchen ist, wenn und weil er mit Klugheit, Trefflichkeit und andern göttlichen Gaben ausgerüstet und geschmückt ist, sondern nur um dess willen, weil er Gottes Stellvertreter ist und göttliche Autorität hat, so soll hingegen, auch wo Urtheilskraft und Klugheit bei dem Vorgesetzten weniger vorhanden ist, doch nichts von dem Gehorsam abgeschwächt werden, weil er sich auf die Person dessen erstreckt,

dessen Weisheit nicht irren kann, und jener (Gott) wird ersetzen, was seinem Diener, sei es an Rechtschaffenheit, sei es an andern Zierden, abgeht.“

Freilich erkennt Ignatius völlig an, dass, wenn schon die zweite Stufe, die Unterwerfung des eigenen Willens, schwer ist, die dritte Stufe, dieses völlige Aufgehen der eigenen Erkenntniss in der Erkenntniss des Vorgesetzten, noch viel schwerer ist. Dennoch, sagt er, könne man es durch die Willenskraft vollbringen, die eigne Intelligenz völlig in die Intelligenz des Vorgesetzten aufgehen zu lassen, wodurch man vor Irrthum bewahrt wird. Ohne die Erreichung dieser letzten Stufe sei überhaupt der Tugend Kraft und Würde verloren. Ignatius gibt zur Erlangung dieser Höhe verschiedene Mittel an. Man müsse zuerst, wie schon oben gesagt sei, in dem Vorgesetzten niemals den in Irrthümern und Sünden schuldigen Menschen, sondern Christum selbst sehen, der da ist höchste Weisheit, unermessliche Güte, unendliche Liebe, der nicht betrogen werden kann, und uns nicht betrügen will. Es gelte des Vorgesetzten Stimme nicht anders, als (*non secus ac*) Christi Stimme anzunehmen. — Als zweite Regel, um jede Meinungsverschiedenheit auszuschliessen, führt Ignatius an, man müsse das, was der Vorgesetzte befiehlt oder denkt, immer vor dem eigenen Gewissen zu vertheidigen, niemals aber zu verwerfen sich bemühen. — Der letzte Rath aber, wodurch man seine Intelligenz völlig unterwirft, ist der unerschütterliche Entschluss, den ein für allemal zu fassen man sich entschliessen muss, alles, was der Vorgesetzte befiehlt, von vorn herein, nur eben weil er es befiehlt, als Gottes Vorschrift und Willen anzusehen. „Ihr sollt,“ so ruft er aus, „um das zu thun, was der Vorgesetzte sagt, von einem gewissen Drange des zum Gehorsam begierigen Willens durchaus ohne irgendwelche Prüfung euch bestimmen lassen.“¹⁰²⁾ Das, was hier Ignatius sagt, ist dann in den Ordensregeln in die Worte gefasst: „Ein jeder soll die Ueberzeugung hegen, dass diejenigen, die unter dem Gehorsam leben, von der göttlichen Vorsehung durch Vermittlung ihrer Vorgesetzten in derselben Weise sich bewegen lassen müssen, als wenn sie ein Cadaver wären, der sich nach jeder Richtung hin auf jede beliebige Weise behandeln lässt, oder ähnlich, wie ein Stab in der Hand eines

Greises, welcher demjenigen, der ihn in der Hand hält, dient, wo und wozu er ihn verwenden will.“¹⁰³⁾ *)

Mit diesem absolut blinden Gehorsam ist aber durchaus nicht etwa eine Geringschätzung und Nichtbeachtung der individuellen Besonderheiten gegeben, die die Mitglieder des Ordens an sich tragen. Im Gegentheil legt gerade Ignatius auf diese den allergrössten Werth. Ihm kommt es durchaus nicht darauf an, jedwedem, der da will, eine Zufluchtsstätte in seinem Orden zu eröffnen, dahin er sich vor der Welt bergen könne. Die Entscheidung über die Aufnahme erfolgt durchaus nicht nach dem Massstabe sittlichen Ernstes und persönlicher Trefflichkeit, die er vorfindet. Nur nach den besonderen natürlichen Geistes- und Seelengaben, nur nach den besonderen durch die bestehenden Verhältnisse gebotenen Aufgaben wählt er aus, während er jeden beschränkten Kopf von vorn herein zurückweist. Ausdrücklich stellt er es als Grundsatz auf, dass die in weltlichen irdischen Geschäften Geschicktesten auch die für den Dienst des Ordens Geeignetsten sind. Hat dann Ignatius die besonderen Gaben und

*) In dem Summarium der Constitutionen, welches die allgemeinen Regeln, die jedem Jesuiten stets gegenwärtig sein sollen, enthält, wird geboten (§ 35), dass sie sich stets überreden müssten, alles was der Vorgesetzte befiehlt, sei gerecht, und dass sie mit blinder Unterwürfigkeit auf ihre Meinung verzichten, überhaupt kein eignes Urtheil zurückbehalten sollten. Der Jesuit Toletus († 1596) schreibt (*Instr. sacerdotum* 4, 3, 4): „Ein Laie, welcher auf Befehl seines Bischofs ein häretisches Dogma glaubt, thut eben damit, dass er es glaubt, ein verdienstliches Werk, obgleich es einen Irrthum enthält.“ — „Warum“, so fügen die *Mysteria Patr. Jesuit* 1632. (S. 61) diesen angeführten Worten hinzu, „sollen wir dies nicht auf unsere Oberen übertragen und nicht auf ein Verdienst hoffen, wenn wir ohne Prüfung ihren Befehl ausführen, selbst wenn sie etwas Böses gebieten.“ — Der Jesuit Aloysius Beleccius schreibt (*Medulla asceticorum* 1835): „Der wahrhaft Gehorsame gehorcht in allem, was ihm befohlen wird, auch in dem, was mit offenkundiger Gefahr und Wagniss, der Gesundheit und des Lebens, der Ehre, des guten Rufes, der Wissenschaft, ja selbst, wie es scheint, der grössten Tugend und Verherrlichung Gottes verbunden ist und er gehorcht selbst dann, wenn offenkundige Ungerechtigkeit, Parteilichkeit, ungünstiges Vorurtheil oder eine andere verkehrte Regung des Gemüths im Vorgesetzten ganz deutlich sich geltend macht.“

Fähigkeiten des Zöglings erkannt, so leitet er mit weiser Klugheit, indem er auch den Schwächen Rechnung trägt, um nicht abzustossen, statt zu halten, je nach der besonderen Individualität den Einzelnen unter Anwendung der Exercitien und gibt der Entfaltung des Subjektivismus freiesten Spielraum; alles das aber zu dem Ziele, um dann diese Entfaltung der besonderen Gaben in den Dienst des unbedingten Gehorsams zu stellen. Ein selbstständiges Recht hat irgendwelcher individuell ausgeprägter Charakter innerhalb des Ordens nicht, er bekommt aber die höchste Bedeutung, sobald er als willenslose und urtheilslose Kraft sich von dem Vorgesetzten an der rechten Stelle verwenden lässt. *)

Wenn nun Ignatius diesen Gehorsam von jedem Mitgliede auf jeder Stufe gegenüber dem Vorgesetzten verlangt, so spitzt sich alles zuletzt pyramidenartig zu in der einen höchsten Spitze des Ordensgenerals. Der General ist der Wille, die Intelligenz und das Gewissen des gesammten Ordens, von dem aus durch alle Theile des grossen Organismus die Befehle ergehen. In den Constitutionen der Gesellschaft ist an fünfhundertmal zu lesen, dass man im Ordensgeneral Christum sehen soll. In dem Jubiläumsbuch vom ersten Jahrhundert dieses Ordens ¹⁰⁴⁾ heisst es in der Vorrede: „Es wird durch eines einzigen Menschen Wink die grosse Masse (*moles*) der ganzen Gesellschaft hin- und her-

*) Darin liegt auch die besondere Wirkung der Jesuitenpredigten. Wie dem Verf. glaubhaft versichert ist, werden alle die Ausgeburten krankhafter Phantasien, welche die Jesuitenschüler bei Durchlebung der Exercitien in sinnlich-concreter Weise von Himmel und Hölle und der Herrlichkeit der kathol. Kirche und dergl. erzeugen und niederschreiben müssen, von einem andern, der die besondere Gabe dazu hat, gesichtet. Der brauchbare Extrakt wird wieder solchen zugewiesen, welche die besondere Gabe haben, diese Bilder in Predigten zu verarbeiten. Die fertigen Predigten wieder erhalten die hervorragenden Redner des Ordens, die dann bei den Jesuitenmissionen damit den grossen Einfluss auf die Massen erzielen. So erklärt sich die Thatsache, dass zu gleicher Zeit in den verschiedenen Gegenden und Ländern, dieselben Predigten bei Jesuitenmissionen gehalten werden. Die Predigt hört vollständig auf, ein persönliches Zeugniß des Glaubens zu sein. Nicht der Prediger, sondern allein der Orden spricht durch denjenigen, der als das geeignetste Instrument dazu erwählt ist.

gewälzt, leicht zu bewegen, schwer zu erschüttern (*volvitur et revolvitur, moveri facilis, difficilis commoveri*).“

Dennoch ist der gesamte Orden nicht um sein selbst willen da; er steht allein im Dienste der Kirche d. h. des Papstes. Ignatius sagt ausdrücklich, dass der General und durch ihn der ganze Orden dem Stellvertreter Christi auf Erden unterworfen sei¹⁰⁵⁾ und hat ja der Orden ausser den bekannten drei Ordensgelübden, der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams noch das vierte für jeden Jesuiten unbedingt verbindliche Gelübde aufgenommen: „Die Mitglieder wollen ihr Leben dem beständigen Dienste unseres Herrn Jesu Christi und dem römischen Papste weihen, unter dem Kreuzesbanner Kriegsdienste thun und allein dem Herrn und dem Papst als seinem Stellvertreter auf Erden dienen, so dass, was immer der jedesmalige Papst in Sachen des Heils der Seelen und der Verbreitung des Glaubens ihnen befehlen und in welche Lande er sie senden wolle, sie ohne jegliche Zögerung oder Entschuldigung sogleich, soweit es in ihren Kräften steht, Folge zu leisten, gehalten sein wollen.“

So ist Ignatius und sein Orden recht eigentlich (um Döllingers Ausdruck auch auf ihn anzuwenden) das „potenzierte Selbst“ der römisch-katholischen Kirche, allerdings recht eigentlich das potenzierte Selbst, da niemals die historische römische Kirche dieses Ideal erreichen wird.

Es ist als ob man aus dumpfem Grabes- und Kerkerraum in die frische reine Bergesluft versetzt wird, wenn man dagegen Luthers Persönlichkeit sich vor die Seele führt, dieses Mannes, der in der inneren Gebundenheit in Gottes Wort die volle evangelische Freiheit erlangt hat, zu der ihn Christus befreiet hat. In ihm stellt sich uns vor Augen in lebensvoller Gestalt, was Paulus 1 Cor. 3, 22. 23 sagt: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi!“ Das gibt uns in Luther trotz all seiner natürlichen Härten und Schranken das volle Bild einer innerlich harmonischen, ganzen Persönlichkeit. Bedeutende Männer, die unter der Bewunderung der Mit- und Nachwelt in hellstem Glanze strahlen, verlieren nur gar zu oft den Nimbus, sobald man ihr häusliches oder privates Leben kennen lernt; mit den grossartigsten Theo-

rien steht oft die kleinlichste Praxis in schreiendem Widerspruch, weil die vom Geiste Gottes geheiligte und verklärte Persönlichkeit fehlt. Luther dagegen ist immer derselbe ganze Mann, als Reformator wie als Hausvater, auf der Kanzel wie im Leben, vor Kaiser und Reich wie in der Kinderstube, am fröhlichen Feste wie im tiefen Leid, im Leben wie im Sterben. Es ist derselbe Luther, der „mit den Rotten und Teufeln kriegem und zu Felde liegen muss“ und als der „grobe Waldrechter“ Bahn bricht und zurichten muss, und der doch auch daheim als Vater seinen Kindern die selige Kinderzeit bereitet, die er selbst schmerzlich hat entbehren müssen; derselbe Luther, der auf Coburg's Feste im Jahre 1530 in der schwersten entscheidungsvollsten Zeit sein herrliches Kampfes- und Siegeslied: „Ein feste Burg ist unser Gott“ singt, sich und andern zum Trost, und der doch zu gleicher Zeit die Aesop'schen Fabeln für seine Kinder übersetzt und seinem Söhnlein Hänsichen jenen bekannten Brief von dem Kinderparadies schreibt; derselbe Luther ist es, der die schwersten Anfechtungen durchzukämpfen hat, auf dem die volle Verantwortlichkeit dessen, was er angefangen hat, oft wie Centnerlast liegt, bis er sie sich vom Herzen gebetet hat, und der alles, was Gott ihm im Leben schenkt, mit dankbarem und fröhlichem Herzen genießt, so dass die unscheinbarsten Dinge, wie das Vöglein, das sein Abendlied singt, oder ein Zweig voller Kirschen, oder das fröhliche Spiel seiner Kinder Anlass werden, sein reiches Gemüth immer mehr zu erschliessen; derselbe Luther ist es, dessen Rede voll heiligen Ernstes gewaltig dahinrauscht und der wiederum im liebenswürdigsten Humor das häusliche und gesellige Leben schmückt. In welchem Gegensatze zu des Ignatius Weise steht auch Luthers Verhältniss zu seinen Freunden und Mitarbeitern, die er so wenig zu willenlosen ihm untergebenen Werkzeugen zu machen sucht, dass er im Gegentheil sich ihrer besonderen Gaben, die er bei sich nicht findet, dankbar freut und sie frei zum Besten des Reiches Gottes sich entfalten lässt. Davon zeugt das köstliche Freundschaftsverhältniss mit Melanchthon zumal, von dem er im Gegensatz zu sich so neidlos rühmt: „Magister Philipp fährt säuberlich und stille daher, bauet und pflanzt, säet und begeusst mit Lust,

nachdem Gott ihm hat gegeben seine Gaben reichlich. O der seligen Zeit.“¹⁰⁶⁾

Das alles sind ja nur kurze Andeutungen, deren weitere Ausführung wir uns hier versagen müssen.

Wenn wir aber zur Kennzeichnung des Ignatius jene von ihm verfasste Schrift angeführt haben, die den für ihn charakteristischen Titel hat, „von der Tugend des Gehorsams“, so tritt uns die Persönlichkeit Luthers am klarsten aus derjenigen seiner Schriften entgegen, die eben so charakteristisch für ihn den Titel trägt: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“¹⁰⁷⁾, in der er den doppelten Satz ausführlich behandelt: „Ein Christenmensch ein freier Herr über alle Dinge und Niemandem unterthan durch den Glauben; und ein Christenmensch ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan durch die Liebe.“ Dieses Büchlein, das von Anfang bis Ende Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist athmet und in dem wie Dorner treffend sagt: „das evangelische Princip nach der Seite des Glaubens und der Liebe wie sonst nirgends in solcher Klarheit, Fülle und Tiefe entwickelt ist“¹⁰⁸⁾, hat Luther im Jahre 1520 geschrieben und auf die empfangene Bannbulle dem Papste mit dem Brief vom 6. September 1520 eingesendet. In der schwersten Kampfeszeit ist es geschrieben und doch schweigt in ihm alle Polemik, als ob es gar keinen Papst, keinen Bann, keine Gegnerschaft für Luther in der Welt gäbe. Während die Gewitter immer drohender um ihn sich zusammenziehen, schwingt er mit Glaubensflügeln sich auf, um hoch oben im Blau der reinen klaren Himmelsluft von Gottes Gnadensonne, die aus dem Worte Gottes ihm entgegenleuchtet, sich durchglühen zu lassen, um aus voller Brust sein Jubellied zu singen von der Freiheit, da er „durch sein Königthum aller Dinge und durch sein Priesterthum auch Gottes mächtig worden ist, denn Gott thut, was er will“¹⁰⁹⁾, während tief, tief unter ihm die Welt mit all ihrem Kampf und Streit zurückbleibt, zum deutlichen Beweis, „dass der Bekenner der Glaubensgerechtigkeit hatte, was er bekannte, und dass er war, was er lehrte.“

Anmerkungen.

- ¹⁾ Strom VII, 17, 108.
- ²⁾ Iren. adv. haer. IV, 26, 2. 4. 5. 33, 8. Tert. de praescr. haeret. 20. 21. 32. 36.
- ³⁾ Vgl. besonders Cyprians Streit wider den römischen Bischof Stephanus, in dem ersterer der Tradition gegenüber auf das Wort Christi und der Apostel, wie es in der heil. Schrift gegeben ist, sich beruft. Epist. 72. 74, 2. 12ff. cf. 63, 11 (ed. Rig. Bal.).
- ⁴⁾ Quirinus, Römische Briefe vom Concil, S. 555 ff.
- ⁵⁾ Adv. haer. IV, 34, 4. 9, 2. — de pudic. 6. de orat 17.
- ⁶⁾ Martensen, Katholicismus und Protestantismus S. 70.
- ⁷⁾ Martensen, a. a. O. S. 72.
- ⁸⁾ Vgl. die speciellen Nachweise bei Ritschl, altkatholische Kirche und Lechler, apostolisches Zeitalter.
- ⁹⁾ Martensen, Ethik I. S. 40.
- ¹⁰⁾ Symbol. Bücher (ed. Rechenberg) S. 60.
- ¹¹⁾ a. a. O. S. 305.
- ¹²⁾ c. 5. *προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ*, was Hefele in seiner Ausgabe der apostol. Väter dem Sinne nach richtig wiedergibt: „confugiens ad Evangelium tanquam ad corporaliter praesentem Christum.“ Vgl. Dorner, das Princip unserer Kirche nach dem inneren Verhältniss seiner zwei Seiten S. 63.
- ¹³⁾ Martensen, Kathol. u. Protest. S. 1 ff.
- ¹⁴⁾ Dorner a. a. O. S. 9.
- ¹⁵⁾ Dorner a. a. O. S. 20 f.
- ¹⁶⁾ Acta. Sanct. 31. Juli Tom. VII. S. 634—654.
- ¹⁷⁾ a. a. O. S. 634, 3: Laboravi nullam, ut ponerem vocem praeter illas, quas audivi a Patre.
- ¹⁸⁾ Ebenda. S. 655—777.
- ¹⁹⁾ Histor. Soc. Jesu. I., S. 1 ff.
- ²⁰⁾ Histor. Indic. S. 456 ff.
- ²¹⁾ Ranke, Römische Päpste (2. Aufl.) 3 S. 160 ff.
- ²²⁾ Corpus institut. Soc. Jesu. Vol. II. S. 361 ff.
- ²³⁾ Ebenda. S. 525 ff.

- ²⁴⁾ a. a. O. 1. S. 179 ff.
- ²⁵⁾ Kögel, Aufgabe des evang. Geistlichen an der socialen Frage, S. 17.
- ²⁶⁾ Kahnis, die deutsche Reformation, 1. S. 136, der im übrigen wohl zu viel Gewicht auf den Bauernstand Luthers legt.
- ²⁷⁾ vgl. Köstlin, Leben Luthers, I. S. 20.
- ²⁸⁾ Erl. Ausg. d. Werke Luthers 61, S. 274.
- ²⁹⁾ Maffei S. 457.
- ³⁰⁾ Maffei S. 457. Orland, S. 3.
- ³¹⁾ Consalv. S. 637. Anm. g. In der lateinischen Uebersetzung ist dieser Satz weggelassen, wird aber ausdrücklich aus dem spanischen Original anmerkungsweise angeführt.
- ³²⁾ a. a. O. S. 179 f.
- ³³⁾ Maffei S. 459. Venerabatur jamdudum Ign. praecipuo quodam cultu principem Apostolorum, quin etiam ejus laudes militariter olim carmine Hispanico celebraverat.
- ³⁴⁾ Mathesius, Leben Luthers in Predigten v. J. 1568, S. 3.
- ³⁵⁾ Köstlin a. a. O. S. 60. 48.
- ³⁶⁾ Köstlin a. a. O. S. 58.
- ³⁷⁾ Köstlin a. a. O. S. 52.
- ³⁸⁾ Erl. A. 44. 127, vgl. 39, 74.
- ³⁹⁾ Ribad. S. 659, 21: et quod (me audiente narravit) ut habiles atque elegantes urbanas ocreas gestare posset, secari os jussit, vgl. auch Maffei S. 459.
- ⁴⁰⁾ Consalv. S. 636, 7. Maffei, S. 459.
- ⁴¹⁾ Ribad. S. 661, 28. 29. Maffei, S. 461.
- ⁴²⁾ Ribad. S. 661, 29.
- ⁴³⁾ Consalv. S. 638, 14.
- ⁴⁴⁾ Consalv. S. 638, 15. Ribad. 661, 30 f. Maffei S. 462. Orland S. 5, 16.
- ⁴⁵⁾ Die Behauptung, dass Ignatius auch in einer Höhle bei Manresa sich aufgehalten habe, die auch Steitz (Art: „Jesuitenorden“ in Herzog's Real-Enc. VI. S. 525) vertritt, ist wohl erst spätere Erfindung des Jesuitenordens. Vgl. Ranke, a. a. O. 3. S. 163.
- ⁴⁶⁾ a. a. O. S. 362. 1.
- ⁴⁷⁾ Vgl. Acta Sanct. a. a. O. S. 419 f.
- ⁴⁸⁾ Exerc. spirit., S. 378.
- ⁴⁹⁾ a. a. O. S. 389 ff.
- ⁵⁰⁾ a. a. O. S. 429. Reg. 13.
- ⁵¹⁾ in Herzog's Real-Enc. a. a. O. S. 530.
- ⁵²⁾ Für den Dirigenten dient wieder zur Anleitung das Directorium in exerc. spirit. a. a. O. S. 441 ff.
- ⁵³⁾ a. a. O. S. 369.
- ⁵⁴⁾ Ribad. S. 662, 39. Tenebat enim eundem tenorem vitae et in aequabili conscientiae tranquillitate perstabat.
- ⁵⁵⁾ a. a. O. S. 430.
- ⁵⁶⁾ Erl. A. 48, 317. 49, 168 vgl. auch. 48, 201. 263. 49, 314. 60, 128.

- ⁵⁷⁾ Erl. A 60, 128.
- ⁵⁸⁾ Ribad. S. 663, 42—45. Consalv. S. 639, 23—25.
- ⁵⁹⁾ Ep. ad. Gal. (Erl. A.) 2, 302. S. Köstlin a. a. O. S. 72 f.
- ⁶⁰⁾ a. a. O. 1. S. 184.
- ⁶¹⁾ Consalv. S. 640, 25. Ribad., S. 663, 45.
- ⁶²⁾ a. a. O. 1. S. 186.
- ⁶³⁾ Erl. A. 42, 160. 143.
- ⁶⁴⁾ Erl. A. 27, 178.
- ⁶⁵⁾ Erl. A. 39, 62 ff.
- ⁶⁶⁾ Erl. A. 28, 41. 10, 162.
- ⁶⁷⁾ Erl. A. 11, 219 vgl. auch 11, 20. 21. 28. 74. 121 ff. 39, 89. 90. 47, 324 ff. u. oft.
- ⁶⁸⁾ Melanchthon, Historia de vita et actis D. M. L. anno 1548. vgl. Mathesius a. a. O. S. 5. Luthers op. exeget. (Erl. A.) 19, 100.
- ⁶⁹⁾ Erl. A. 2, 253 vgl. 48, 5. 27. 52, 27. 10, 3 f. 35, 322 f.
- ⁷⁰⁾ Erl. A. 29, 345. 1, 306 vgl. Harless u. Harnack, die kirchl. relig. Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln. S. 186. — Hier liegt auch vor allem der Unterschied zwischen Zwingli's und Luther's Abendmahlsbegriff, dass Zwingli das Abendmahl allein ansah als eine Bekenntnissthat des Christen zur Bezeugung des Glaubens, während Luther das Schwergewicht legte auf das Gnadenmittel Gottes zur Vergewisserung des Glaubens, Apolog. 267, 68. s. Kliefoth, liturg. Abhandl. VIII. S. 112. und meine Schrift, die Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft etc. S. 28. Die einzige Stelle Zwingli's, die von Zezschwitz in seiner Gegenschrift (kirchl. Normen berechtigter Abendmahlsgemeinschaft) S. 52 gegen mich anführt: „Qui . . . huic (coenae) interest, toti se ecclesiae probat, ex eorum esse numero, qui Christo fident“, spricht gerade diesen Gedanken der Bekenntnissthat der Kirche gegenüber und nicht, wie v. Z. sagt, Gotte gegenüber deutlich aus.
- ⁷¹⁾ s. oben Anm. 52.
- ⁷²⁾ Op. lat. var. arg. (Erl. A.) 1, 16.
- ⁷³⁾ Vgl. Köstlin, Theologie Luthers 1. S. 71 ff.
- ⁷⁴⁾ Op. var. arg. I, 87.
- ⁷⁵⁾ Luthers Briefe (ed. de Wette) I. S. 17.
- ⁷⁶⁾ Ebenda. S. 40.
- ⁷⁷⁾ Vgl. die eingehenden Erörterungen bei Lechler, Joh. von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, I. S. 575 ff.
- ⁷⁸⁾ Lechler a. a. O. I. S. 488.
- ⁷⁹⁾ Pressel in Herzog's Real-Enc. VI. S. 333. Die Frage, ob die Rechtfertigungslehre des Hus die evangelische oder die römisch-katholische sei, ist von Schwabe (über die reformatorische Theologie des Joh. Hus, Denkschrift des ev. Pred.-Sem. zu Friedberg 1862. S. 125 ff.) und Krummel, (Gesch. der böhm. Reformation. S. 387 ff.) im ersteren, von dem (alkath.) Friedrich (die Lehre des Joh. Hus. S. 79). Ritschl (die christliche Lehre von der Rechtfertigung, S. 119), Pressel (a. a. O.).

Lechler (a. a. O. II. S. 248) — gewiss mit Recht — im letzteren Sinne entschieden. S. besonders die Erörterung bei Lechler.

- ⁸⁰⁾ Vgl. Dorner, *Gesch. der protestant. Theologie* (1. Aufl.), S. 84 ff.
- ⁸¹⁾ Döllinger, *Kirche und Kirchenthum, Papstthum und Kirchenstaat* 1861. S. 386 f. vgl. Dorner a. a. O. S. 77.
- ⁸²⁾ vgl. besonders die Erläuterung der 62. These Op. var. arg. 2, 274 ff.
- ⁸³⁾ Op. var. arg. 2, 135.
- ⁸⁴⁾ Briefe Luthers (ed. de Wette) 1, 149 f.
- ⁸⁵⁾ de Wette 1, 144.
- ⁸⁶⁾ Op. var. arg. 2, 418.
- ⁸⁷⁾ de Wette 1, 162 f.
- ⁸⁸⁾ Brief Luther's an Carlstadt vom 14. Oct. 1518 bei de Wette 1, 159.
- ⁸⁹⁾ Schreiben Luthers an Cajetan vom selben Tage, bei de Wette 1, 151 f.
- ⁹⁰⁾ de Wette 1, 162 ff.
- ⁹¹⁾ Erl. A. 65, 81.
- ⁹²⁾ Brief Luthers an Friedrich den Weisen vom 18. Aug. 1519 bei de Wette 1, 315. Erl. A. 53, 19.
- ⁹³⁾ Erl. A. 24, 21. 16.
- ⁹⁴⁾ Erl. A. 24, 38.
- ⁹⁵⁾ de Wette 1, 193.
- ⁹⁶⁾ Corp. Inst. Soc. Jes. II, S. 526, 5. vgl. auch Maffei a. a. O. III, 7. S. 526.
- ⁹⁷⁾ ad alterum gradum ascendat, qui voluntatem Superioris suam efficiat et cum ea ita concordet, ut non solum in effectu executio appareat, verum etiam in affectu consensio.
- ⁹⁸⁾ a. a. O. S. 532, 20.
- ⁹⁹⁾ Orland. II, 62, S. 41.
- ¹⁰⁰⁾ Orland. XVI, 117 S. 421 f., wo die Bedeutung des geistlichen Soldaten standes dargelegt wird.
- ¹⁰¹⁾ a. a. O., S. 526, 3.
- ¹⁰²⁾ a. a. O., S. 532, 18.
- ¹⁰³⁾ Constitut. Soc. Jesu VI. 1.
- ¹⁰⁴⁾ Imago primi saeculi Soc. Jes. Antwerpen 1640, Proleg. S. 33.
- ¹⁰⁵⁾ a. a. O. S. 532, 20.
- ¹⁰⁶⁾ Walch XIV, 199.
- ¹⁰⁷⁾ Erl. A. 27, 173 ff.
- ¹⁰⁸⁾ Dorner a. a. O. S. 101.
- ¹⁰⁹⁾ Erl. A. 27, 186.

Druck von C. H. Schulze in Gräfenhainichen.

Rietschel, Georg,

Martin Luther und Ignatius von Loyola eine vergleichende Charakteristik
ihrer inneren Entwicklung

Wittenberg 1879

Biogr. 682 is

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11387077-6